HOFFMAN BROS.
CHURCH
Ornaments, Vestments,
BOOKS,
MILWAUKIE,
WIS.

Ex Libris
Duquesne University:

Gift of

II - 36

Fundamente

der

Philoſophie.

Von

Jaime Luciano

Jacob Balmes,
Prieſter.

St. Stanislaus Church.
Franklin & 21 Streets.
Pittsburg, Pa.

Aus dem Spaniſchen überſetzt

von

Dr. Franz Lorinſer.

COLLEGIUS St. STANISLAI K.
Cong. St. Spiritus Im. C.M.
PITTSBURG, PA.

Erſter Band.

Regensburg.
Verlag von G. Joſeph Manz.
1855.

~~140~~
~~B194f~~
~~v.1-2~~

G

BD25
B3x
v.1-2

Vorwort des Ueberſetzers.

Die Ueberſetzung der Filosofia fundamental von Balmes bedarf keiner Rechtfertigung. Der Inhalt des Buches mag für ſich ſelber reden. Welchen Eindruck der klare, nüchterne und ſcharfſinnige ſpaniſche Philoſoph in Deutſchland machen werde, wird die Zeit lehren. Daß er grade jetzt, wo in unſerem Vaterlande eine philoſophiſche Kriſis ſich vorzubereiten ſcheint, in Deutſchland ſich präſentirt, mag vielleicht nicht ohne providentielle Fügung ſein. Wenn er ſelbſt gewiß keine Anſprüche darauf machen würde, daß ihm blindlings geglaubt und nachgebetet werde, ſo dürfte er doch in ſeiner durchaus kritiſchen Richtung wenigſtens berechtigt ſein, mitgehört zu werden, wenn es ſich künftig um neue Orientirung auf dem Felde der Philoſophie handeln ſollte.

An katholiſchen Philoſophen, oder ſolchen, die ihre Lehren nicht in offenen Widerſpruch mit dem Katechismus bringen, iſt ein beſonderer Ueberfluß heut zu Tage nicht bemerkbar. Wie vorſichtig und rückſichtsvoll man daher

2*
APR 15 1935
27917

einerseits zu Werke gehen muß, ehe man über einen solchen den Stab bricht, und ihn als ungeeignet verabschiedet, ebenso freundlich und wohlwollend sollte das Entgegenkommen sein, wenn ein neuer sich darbietet. Was Balmes betrifft, so nimmt er mit seiner nüchternen Besonnenheit einen ganz eigenthümlichen Standpunkt über den Partheien ein, und es ist nicht unmöglich, daß man ihm selbst protestantischer Seits die gebührende Anerkennung nicht versagen wird. Den Uebersetzer anlangend, so verwahrt er sich ausdrücklich dagegen, für einen Philosophen von Profession gehalten zu werden, und bekennt gern, daß nur die Eigenthümlichkeiten des Balmes es gewesen, die ihn in nähere Berührung mit der Philosophie gebracht haben, da er in Balmes den ersten modernen philosophischen Schriftsteller gefunden, der für ihn genießbar war. Möge nun der deutsche Genius zusehen, wie er mit Balmes zurecht kommt. Der Uebersetzer glaubt seine Aufgabe gelöst zu haben, wenn es ihm gelungen ist, den Sinn des spanischen Buches seinen Landsleuten möglichst treu zu erschließen; die philosophische Kritik seines Werthes überläßt er gern Anderen, die auf diesem Felde geübter und bewanderter sind. Das ganze Werk wird vier gleichstarke Bände umfassen, von denen der zweite das zweite und dritte Buch, der dritte das vierte bis zum siebenten, und der letzte das achte, neunte und zehnte Buch enthält.

Inhalt

des ersten Bandes.

Erstes Buch.

Von der Gewißheit.

Seite

I. Kapitel.

Wichtigkeit und Nutzen der Fragen über die Gewißheit 5

II. Kapitel.

Wahrer Stand der Frage 10

III. Kapitel.

Zwei Arten von Gewißheit: die des Menschengeschlechtes und die philosophische 18

IV. Kapitel.

Ob in dem absoluten intellektuellen Gebiet die transcendentale Wissenschaft existire 29

V. Kapitel.

Die transcendentale Wissenschaft existirt nicht in dem menschlichen intellektuellen Gebiet. — Sie kann aus den Sinnen nicht entspringen 40

Seite

VI. Kapitel.

Fortsetzung der Untersuchung über die transcendentale Wissenschaft. — Unzulänglichkeit der realen Wahrheiten 47

VII. Kapitel.

Unfruchtbarkeit der Philosophie des **Ich**, die transcendentale Wissenschaft zu erzeugen 51

VIII. Kapitel.

Die allgemeine Identität 69

IX. Kapitel.

Fortsetzung der Prüfung des Systems der allgemeinen Identität . 79

X. Kapitel.

Das Problem der Vorstellung. Die Monaden des Leibnitz . . . 83

XI. Kapitel.

Untersuchung des Problems der Vorstellung 90

XII. Kapitel.

Unmittelbare Intelligibilität 96

XIII. Kapitel.

Vorstellung der Causalität und Idealität 103

XIV. Kapitel.

Unmöglichkeit, das erste Prinzip im idealen Gebiete zu finden . 110

XV. Kapitel.

Die unerläßliche Bedingung jeder menschlichen Erkenntniß. Mittel für die Wahrnehmung der Wahrheit 114

XVI. Kapitel.

Verwirrung der Ideen bei dem Streit über das Fundamental-Prinzip 125

XVII. Kapitel.

Die Existenz und der Gedanke. Prinzip des Descartes 129

Seite

XVIII. Kapitel.

Weiteres über das Prinzip des Descartes. Seine Methode . . . 135

XIX. Kapitel.

Über den Werth des Prinzipes: Ich denke, also bin ich 146

XX. Kapitel.

Wahrer Sinn des Prinzipes des Widerspruches. Kant's Meinung 154

XXI. Kapitel.

Ob das Prinzip des Widerspruches den Namen eines fundamentalen verdiene, und in welchem Sinne 168

XXII. Kapitel.

Das Prinzip der Evidenz 175

XXIII. Kapitel.

Criterium des Bewußtseins 181

XXIV. Kapitel.

Criterium der Evidenz 188

XXV. Kapitel.

Objektiver Werth der Ideen 194

XXVI. Kapitel.

Ob alle Erkenntnisse auf die Wahrnehmung der Identität sich zurückführen lassen 204

XXVII. Kapitel.

Fortsetzung 209

XXVIII. Kapitel.

Fortsetzung 216

XXIX. Kapitel.

Ob es wahre synthetische Urtheile gebe, im Sinne Kant's . . . 222

Seite

XXX. Kapitel.

Criterium des Vico 234

XXXI. Kapitel.

Fortsetzung 247

XXXII. Kapitel.

Criterium des allgemeinen Sinnes 258

XXXIII. Kapitel.

Irrthum des Lamennais in Betreff der allgemeinen Übereinstimmung 270

XXXIV. Kapitel.

Recapitulation und Schluß 276

Fundamente

der

Philosophie.

Erster Theil.

Vorwort.

Der Titel „Fundamente der Philosophie" soll keine eitle Anmaßung bezeichnen, sondern vielmehr den Gegenstand, welcher behandelt wird. Ich schmeichle mir nicht, in der Philosophie ein Fundament zu legen; ich setze mir nur vor, ihre Fundamental-Fragen zu prüfen; deßhalb nenne ich dieses Werk: Fundamente der Philosophie. Zu seiner Veröffentlichung hat mich das Verlangen angetrieben, dazu beizutragen, daß die philosophischen Studien in Spanien größeren Umfang gewinnen, als sie gegenwärtig haben, und, so weit meine schwachen Kräfte reichen, eine große Gefahr abzuwenden, die uns bedroht: daß nämlich eine Philosophie bei uns Eingang finde, die von tiefgreifenden Irrthümern strotzt. Trotz der Unruhe der Zeiten macht sich in Spanien eine geistige Entwicklung bemerklich, deren Kraft innerhalb weniger Jahre sehr fühlbar werden wird, und wir müssen uns nothwendig davor hüten, daß die Irrthümer, welche die Mode ausgebreitet hat, durch

Prinzipe sich einwurzeln. Eine solche Calamität kann nur verhütet werden durch gründliche und wohl geleitete Studien. In unserer Zeit wird das Übel nicht durch bloße Unterdrückung in Schranken gehalten; es muß erstickt werden durch die Fülle des Guten. Wird das gegenwärtige Werk hierzu beitragen können? Das Publikum hat darüber zu entscheiden.

Erstes Buch.

Von der Gewißheit.

1. Kapitel.

Wichtigkeit und Nutzen der Fragen über die Gewißheit.

1. Das Studium der Philosophie muß mit der Untersuchung der Fragen über die Gewißheit beginnen; bevor man das Gebäude aufführen kann, ist es nothwendig, den Grundstein zu legen.

Seit die Philosophie existirt, d. h. seit die Menschen über sich selbst und über die Wesen, die sie umgeben, nachdenken, sind Fragen erörtert worden, welche die Basis, auf der die menschlichen Kenntnisse ruhen, zum Gegenstande haben. Dies beweist, daß hier ernste Schwierigkeiten vorhanden sind. Die Unfruchtbarkeit der philosophischen Arbeiten hat die Forscher nicht ermüdet. Dies zeigt an, daß am Ziel der Forschung ein Objekt von hoher Wichtigkeit winkt.

Die Fragen über die Gewißheit haben den Philosophen Veranlassung zu den ausschweifendsten Irrthümern gegeben; in wenigen Materien zeigt uns die Geschichte des menschlichen

Geistes so viele und so beklagenswerthe Verirrungen. Dies könnte den Verdacht hervorrufen, daß derlei Forschungen dem Geiste nichts Haltbares darbieten und nur dazu dienen, die Eitelkeit der Sophisten zu nähren. Hier wie überall lege ich den Meinungen der Philosophen nicht allzu große Wichtigkeit bei und bin fern davon, zu glauben, daß diese als die rechtmäßigen Repräsentanten der menschlichen Vernunft zu betrachten seien; doch kann man nicht läugnen, daß sie im intellektuellen Gebiet der thätigste Theil des Menschengeschlechtes sind. Wenn alle Philosophen disputiren, disputirt gewissermaßen die Menschheit selbst. Jede Thatsache, welche das Menschengeschlecht angeht, ist einer tiefen Untersuchung würdig; sie zu verachten um der Sophismen willen, zu denen sie Veranlassung gegeben, wäre selbst das größte Sophisma. Die Vernunft und der gesunde Sinn dürfen sich nicht widersprechen; dieser Widerspruch würde aber existiren, wenn man im Namen des gesunden Sinnes dasjenige als unnütz verachten wollte, was die Vernunft der bevorzugtesten Intelligenzen beschäftigt hat. Oft geschieht es, daß das Wichtige, das Bedeutungsvolle, Dasjenige, was einen denkenden Menschen nachsinnen macht, nicht die Resultate eines Streites sind, noch die Gründe, welche für und wider angeführt werden, sondern die Existenz des Streites selbst. Dieser hat in seinem Inhalt vielleicht wenig zu bedeuten, viel aber durch dasjenige, was er anzeigt.

2. In der Frage über die Gewißheit sind gewissermaßen alle philosophischen Fragen eingeschlossen; wenn sie vollständig entwickelt worden, dann ist unter einem oder dem anderen Gesichtspunkt Alles untersucht, was die menschliche Vernunft über Gott, über den Menschen und über die Welt wissen kann. Auf den ersten Blick erscheint sie vielleicht nur als einfache Grundlage des wissenschaftlichen Gebäudes; in dieser Grundlage aber sieht man, wenn sie mit Aufmerksamkeit geprüft wird, das ganze Gebäude vorgezeichnet. Sie ist ein Grundriß, auf welchem in sehr sichtbarer Weise und in schöner Perspektive der ganze Plan des aufzuführenden Baues hervortritt.

3. So dürftig auch das direkte und unmittelbare Resultat dieser Untersuchungen ausfallen mag, es ist überaus wichtig, sie anzustellen. Wenn es wichtig ist, das Wissen zu erweitern, so ist es von nicht geringerer Bedeutung, seine Gränzen zu kennen. Nicht weit von den Gränzen des Meeres befinden sich die Klippen und diese muß der Schiffer kennen. Die Gränzen der menschlichen Wissenschaft entdeckt man aber bei der Untersuchung der Fragen über die Gewißheit.

Wenn man zu den Tiefen hinabsteigt, in welche diese Fragen uns führen, so verdunkelt sich der Geist und das Herz fühlt sich von religiösem Schauer ergriffen. Kurz vorher betrachteten wir noch das Gebäude der menschlichen Kenntnisse, und es erfüllte uns mit Stolz, seine colossalen Dimensionen, seine prächtigen Formen, seine schöne und kühne Construction zu betrachten; sind wir aber eingetreten, so führt man uns durch tiefe Höhlen; als ob wir unter dem Einfluß eines Zaubers stünden, sehen wir die Fundamente wanken und sich verflüchtigen, und das stolze Gebäude scheint in der Luft zu stehen.

4. Man sieht wohl, daß ich, im Begriff, die Frage über die Gewißheit zu untersuchen, die Schwierigkeiten nicht verkenne, mit denen sie umhegt ist; sie zu verbergen, hieße nicht, sie lösen; im Gegentheil, die erste Bedingung, um ihre vollkommene Lösung zu finden, ist, sie mit aller Klarheit sehen, sie lebhaft fühlen. Der menschliche Geist wird dadurch nicht geschwächt, daß er die Gränze entdeckt, über welche hinauszugehen ihm nicht gegeben; im Gegentheil, dies erhebt und stärkt ihn. So fühlt der unerschrockene Naturforscher, der, um einen Gegenstand zu untersuchen, in die Eingeweide der Erde gedrungen, eine Mischung von Schrecken und Stolz, sich begraben zu sehen in unterirdischen Klüften, ohne mehr Licht, als nöthig ist, um über seinem Haupte dem Einsturz drohende Felsmassen und zu seinen Füßen unergründliche Abgründe wahrzunehmen.

In der Dunkelheit der Geheimnisse der Wissenschaft, in der Ungewißheit selbst, in den Anfällen von Zweifel, der in einem Augenblicke das durch den menschlichen Geist in dem

Zeitraum langer Jahrhunderte aufgeführte Gebäude uns einzureißen droht, liegt etwas Erhabenes, das anzieht und fesselt. In der Betrachtung dieser Geheimnisse haben zu allen Zeiten die größten Menschen geschwelgt; der Genius, der seine Flügel schlug über dem Orient, über Griechenland, über Rom, über den Schulen des Mittelalters, ist derselbe, der über dem modernen Europa schwebt. Plato, Aristoteles, der heilige Augustinus, Abälard, der heilige Anselmus, der heilige Thomas von Aquin, Luis Vives, Baco, Descartes, Malebranche, Leibnitz, Alle, jeder auf seine Weise, haben sich ergriffen gefühlt von der philosophischen Inspiration; denn auch in der Philosophie giebt es Inspiration und erhabene Inspiration.

Alles, was den Menschen in sich einkehren läßt und zu tiefer Betrachtung in das Heiligthum seiner Seele ruft, trägt dazu bei, ihn zu erheben; denn es reißt ihn los von den materiellen Objekten, erinnert ihn an seinen hohen Ursprung und verkündet ihm seine unermeßliche Bestimmung. In einem Jahrhundert der Geldspeculation und Vergnügungssucht, wo Alles darauf abgesehen ist, die Kräfte des Geistes nur insofern zu entwickeln, als sie dienen können, den Körper zu befriedigen, ist es nöthig, diese großen Fragen wieder anzuregen, in denen der Geist mit vollster Freiheit durch endlose Räume sich ergeht.

Nur die Intelligenz ist im Stande, sich selbst zu untersuchen. Der Stein fällt, ohne seinen Fall zu erkennen, der Blitzstrahl vernichtet und zerstört, ohne seine Kraft zu ahnen; die Blume weiß nichts von ihrer bezaubernden Schönheit; das Thier folgt seinen Instinkten, ohne sich nach dem Grunde derselben zu fragen. Nur der Mensch, jener gebrechliche Organismus, der einen Augenblick auf der Erde erscheint, um bald zum Staube zurückzukehren, birgt einen Geist in sich, der, nachdem er die Welt betrachtet hat, sich selbst zu begreifen strebt und in sich selbst sich verschließt, wie in ein Heiligthum, wo er selbst zu gleicher Zeit das Orakel und der Fragende ist. Wer bin ich, was mache ich, was denke ich, warum denke ich, wie denke ich, was sind jene Phänomene, die ich in mir

erfahre, warum bin ich ihnen unterworfen, welches ist ihre Ursache, welches ist die Ordnung ihrer Entstehung, welches sind ihre Beziehungen; — über all' das frägt sich der Geist; schwierige, dornenvolle Fragen, in Wahrheit, aber auch edle, erhabene Fragen, die ein beständiges Zeugniß sind, daß in uns etwas Höheres, als jene träge Materie vorhanden, die nur fähig ist, Bewegung und Verschiedenheit der Formen zu empfangen; daß es in uns etwas giebt, das durch seine innerste, freie Aktivität, die in seiner Natur selbst wurzelt, uns ein Bild jener unendlichen Aktivität darbietet, welche die Welt aus dem Nichts hervorgezogen durch einen bloßen Akt ihres Willens.

Anmerkung. (I.)

Man muß unterscheiden zwischen Gewißheit und Wahrheit; zwischen beiden sind innige Beziehungen vorhanden, es sind aber von einander verschiedene Dinge. Die Wahrheit ist die Conformität der Erkenntniß mit der Sache. Die Gewißheit ist die feste Zustimmung zu einer wirklichen oder scheinbaren Wahrheit.

Die Gewißheit ist nicht die Wahrheit, sie bedarf aber wenigstens des Anscheines der Wahrheit. Wir können von einer falschen Sache gewiß sein, aber wir wären es nicht, wenn wir sie nicht für wahr hielten.

Es giebt keine Wahrheit, so lange es kein Urtheil giebt; denn ohne Urtheil ist nur Wahrnehmung vorhanden, nicht Vergleichung der Idee mit der Sache. Wenn ich mir einen Berg von 1000 Meilen Höhe vorstelle, so stelle ich mir eine Sache vor, die nicht existirt, aber ich irre mich nicht, so lange ich die Existenz dieses Berges nicht behaupte. Wenn ich sie behaupte, dann ist Widerspruch zwischen meinem Urtheil und der Wirklichkeit und mithin Irrthum vorhanden.

Das Objekt der Erkenntniß ist die Wahrheit; deßhalb bedürfen wir wenigstens des Scheines derselben, um gewiß zu sein; unsere Erkenntniß ist schwach, und daher ist ihre Gewißheit dem Irrthume unterworfen. Das Erstere ist ein Gesetz unseres Geistes, das Letztere ein Anzeichen seiner Schwäche.

Die Philosophie, oder besser, der Mensch kann sich nicht mit dem Anschein begnügen; er bedarf der Wirklichkeit; wer sich davon überzeugte, daß er nichts weiter als Schein besitzt, oder wer auch nur daran zweifelte, ob er noch etwas mehr als diesen hat, würde

die Gewißheit selbst verlieren; diese läßt den Schein zu, unter der Bedingung, daß er ihr unbekannt bleibt.

II. Kapitel.

Wahrer Stand der Frage.

5. Sind wir von irgend etwas gewiß? Auf diese Frage antwortet der gesunde Sinn bejahend. Worauf gründet sich die Gewißheit? Wie erlangen wir sie? Dies sind zwei Fragen, welche schwer zu lösen sind vor dem Richterstuhl der Philosophie.

Die Frage über die Gewißheit schließt drei sehr verschiedene Fragen in sich, deren Verwechselung nicht wenig dazu beiträgt, Schwierigkeiten zu schaffen und Gegenstände zu verwirren, die, auch wenn mit höchster Genauigkeit die verschiedenen Gesichtspunkte, welche sie darbieten, auseinandergehalten werden, immer noch sehr verwickelt und dornenvoll bleiben.

Um die Ideen wohl zu fixiren, muß man sorgfältig unterscheiden zwischen der Existenz der Gewißheit, dem Fundamente, worauf sie beruht, und der Art und Weise, wie wir sie erwerben. Ihre Existenz ist eine unbestreitbare Thatsache; ihre Fundamente sind Gegenstand philosophischer Untersuchungen; die Art und Weise, sie zu erlangen, ist in vielen Fällen ein verborgenes Phänomen, das sich der Beobachtung entzieht.

6. Wenden wir diese Unterscheidung auf die Gewißheit über die Existenz der Körper an.

Daß die Körper existiren, ist eine Thatsache, an der Niemand zweifelt, der bei gesunden Sinnen ist. Alle Fragen, die über diesen Punkt aufgeworfen werden, können nicht die tiefe Überzeugung erschüttern, daß in unserer Umgebung dasjenige existirt, was wir Körperwelt nennen; diese Überzeugung ist ein Phänomen unserer Existenz, das wir vielleicht nicht zu erklären im Stande sind, das aber zu vernichten uns unmöglich ist; wir sind ihm unterworfen wie einer unvermeidbaren Nothwendigkeit.

auf gründet sich diese Gewißheit? Hier haben wir es mehr mit einer einfachen Thatsache zu thun, sondern mit einer Frage, welche jeder Philosoph sich auf seine Weise beantwortet; Descartes und Malebranche berufen sich auf die Wahrhaftigkeit Gottes, Locke und Condillac auf die Entwicklung und den besonderen Charakter einiger Sensationen.

Wie erwirbt der Mensch diese Gewißheit? Er weiß es nicht; er besaß sie vor aller Reflexion; er hört mit Staunen, daß man über diesen Gegenstand streitet; niemals hätte er vermuthet, daß man darnach frägt, warum wir der Existenz dessen gewiß sind, was unsere Sinne affizirt. Vergeblich frägt man ihn über die Art und Weise, wie er diese kostbare Erwerbung gemacht hat; er findet sie in sich als eine Thatsache, die kaum von seiner Existenz selbst verschieden ist. Er weiß nichts mehr von der Aufeinanderfolge der Sensationen in seiner Kindheit; er findet sich als ein entwickelter Geist, kennt aber nicht die Gesetze dieser Entwicklung, ebensowenig wie er über jene Auskunft geben kann, nach welchen die Erzeugung und das Wachsthum seines Körpers erfolgt ist.

7. Die Philosophie muß nicht damit anfangen, über die Thatsache der Gewißheit zu disputiren, sondern über die Erklärung derselben. Wenn wir von nichts gewiß sind, so ist es uns unmöglich, auch nur einen Schritt zu thun in irgend einer Wissenschaft, noch irgend einen Entschluß zu fassen in den Geschäften des Lebens. Ein absoluter Skeptiker wäre ein Narr, der die Narrheit auf den höchsten Grad getrieben hätte; jede Communication mit seines Gleichen wäre ihm unmöglich, sowie jede geordnete Reihe von äußeren Handlungen, ja selbst von Gedanken und inneren Willensakten. Constatiren wir also die Thatsache, und fallen wir nicht in die Absurdität, zu behaupten, daß auf der Schwelle des Tempels der Weisheit die Narrheit sitze.

Die Philosophie muß den Gegenstand, den sie untersucht, analysiren, aber nicht vernichten; wenn sie dies thut, so zerstört sie sich selbst. Ob die Thatsache eine innerliche oder eine äußerliche, ob eine Idee oder ein Objekt: sie existirt; man

muß nothwendig damit anfangen, etwas vorauszusetzen; dieses Etwas nennen wir eine Thatsache; wer alle Thatsachen läugnet, oder damit anfängt, an allen zu zweifeln, gleicht einem Anatomen, welcher, bevor er anfinge zu seciren, den Leichnam verbrennen und seine Asche in den Wind streuen wollte.

8. Dann, wird man sagen, fängt also die Philosophie nicht mit einer Untersuchung, sondern mit einer Behauptung an? Ja wohl, ich läugne es nicht, und dies ist eine so fruchtbare Wahrheit, daß ihre Feststellung vielen Spitzfindigkeiten das Thor verschließen und hinreichendes Licht über die Theorie der Gewißheit verbreiten kann.

Die Philosophen bilden sich ein, daß sie mit dem Zweifel anfangen; nichts ist falscher; schon dadurch, daß sie denken, behaupten sie, wenn auch nichts anderes, so doch ihren eigenen Zweifel; schon dadurch, daß sie Schlüsse ziehen, behaupten sie die Verkettung der Ideen, d. h. die Existenz der ganzen logischen Welt.

Fichte, gewiß nicht leicht zu befriedigen, beginnt gleichwohl, indem er den Stützpunkt der menschlichen Erkenntnisse sucht, mit einer Behauptung, und bekennt es auch mit einer Offenheit, die ihm Ehre macht. Indem er von der Reflexion spricht, die seiner Philosophie zur Basis dient, sagt er: „Die Regeln, nach welchen jene Reflexion angestellt wird, sind noch nicht als gültig erwiesen, sondern sie werden stillschweigend als bekannt und gültig vorausgesetzt. Erst tiefer unten werden sie von dem Grundsatze, dessen Aufstellung bloß unter der Bedingung ihrer Richtigkeit richtig ist, abgeleitet. Dies ist ein Zirkel; aber es ist ein unvermeidlicher Zirkel. Da er nun unvermeidlich und frei zugestanden ist, so darf man auch bei Aufstellung des höchsten Grundsatzes auf alle Gesetze der allgemeinen Logik sich berufen. Wir müssen auf dem Wege der anzustellenden Reflexion von irgend einem Satze ausgehen, den uns Jeder ohne Widerrede zugiebt." (Wissenschaftslehre, I. Theil, §. 1.)

9. Die Gewißheit ist für uns eine glückliche Nothwendigkeit; die Natur giebt sie uns, und auch die Philosophen

können sich der Natur nicht entäußern. Pyrrho wurde einmal von einem Hunde angefallen und gebrauchte, wie sich vermuthen ließ, die Vorsicht, ihm aus dem Wege zu gehen, ohne sich damit aufzuhalten, zu untersuchen, ob es ein wirklicher Hund oder nur ein Schein war. Die Umstehenden lachten und warfen ihm die Inconsequenz seines Verhaltens mit Rücksicht auf seine Lehre vor, worauf er antwortete, indem er eine tiefe Wahrheit aussprach: „Es ist schwer, sich gänzlich der menschlichen Natur zu entäußern."

10. Die gesunde Philosophie also streitet nicht über die Existenz der Gewißheit, sondern untersucht die Motive derselben und die Mittel, sie zu erwerben. Die Gewißheit ist ein Erbtheil, dessen wir uns nicht entäußern können, auch wenn wir uns Mühe geben, die Rechtstitel zurückzuweisen, die ihren Besitz uns gewährleisten. Wer ist nicht gewiß, daß er denkt, empfindet, will, daß er einen Körper hat, daß in seiner Umgebung andere ähnliche vorhanden sind, daß die Körperwelt existirt? Vor allen Systemen war die Menschheit im Besitz dieser Gewißheit, und in demselben Falle ist jedes Individuum, auch wenn es in seinem Leben nie dahin gelangt, zu fragen, was die Welt ist, was ein Körper ist, worin die Empfindung, der Gedanke, der Wille besteht. Auch nachdem man die Fundamente der Gewißheit untersucht und die großen Schwierigkeiten erkannt hat, welche für den denkenden Geist hier vorhanden sind, ist es ebenfalls unmöglich, an Allem zu zweifeln. Es hat nie einen vollkommenen Skeptiker im ganzen Sinne des Wortes gegeben.

11. Mit der Gewißheit verhält es sich ebenso, wie mit anderen Objekten der menschlichen Erkenntnisse. Die Thatsache springt in die Augen mit aller Klarheit, aber wir durchdringen ihre innere Natur nicht. Unser Geist ist hinreichend mit Mitteln versehen, um Kenntniß der Phänomene, sowohl im materiellen, wie im geistigen Gebiet zu erlangen, und besitzt Scharfsinn genug, um sie zu entdecken, zu unterscheiden und die Gesetze zu bestimmen, denen sie unterworfen sind; aber wenn es sich

darum handelt, sich zur Kenntniß des Wesens der Dinge selbst zu erheben, oder die Prinzipe zu erforschen, auf welche die Wissenschaft sich gründet, deren er sich rühmt, dann fühlt er seine Kräfte schwinden und den Boden wanken, worauf er steht.

Glücklicher Weise ist das Menschengeschlecht im Besitz der Gewißheit, ohne von den philosophischen Systemen abzuhängen, und zwar einer Gewißheit, die sich nicht beschränkt auf die Phänomene der Seele, sondern sich auf Alles erstreckt, was wir nöthig haben, um unser Verhalten in Rücksicht auf uns selbst und die äußeren Objekte zu regeln; bevor man daran dachte, zu untersuchen, ob es Gewißheit giebt, waren alle Menschen gewiß, daß sie dachten, wollten, fühlten, daß sie einen sich bewegenden, dem Willen unterworfenen Körper hätten, und daß eine Verbindung von verschiedenen Körpern existire, die man Welt nennt. Nachdem man angefangen hatte, zu untersuchen, fuhren die Menschen fort, gewiß zu bleiben, wie zuvor, diejenigen nicht ausgenommen, welche über die Gewißheit stritten; keiner von ihnen hat es weiter gebracht als Pyrrho, hat es leicht gefunden, sich der menschlichen Natur zu entäußern.

12. Es läßt sich nicht bestimmen, bis zu welchem Punkte es den Anstrengungen des Geistes gewisser Philosophen, die mit der Natur kämpfen wollten, gelungen ist, Zweifel über einige Gegenstände zu verbreiten; allein gewiß ist erstens, daß es Niemand dahin gebracht hat, an den inneren Phänomenen zu zweifeln, deren innerste Gegenwart er empfand; und zweitens, daß, wenn sich jemals Jemand überreden konnte, daß diesen Phänomenen kein äußeres Objekt entspreche, eine so wunderliche Ausnahme in der Geschichte der Wissenschaft und in den Augen der gesunden Philosophie nicht mehr Bedeutung haben kann, als die Illusionen eines Verrückten. Wenn Berkeley bis auf den Punkt gelangte, die Existenz der Körper zu läugnen, und die Spitzfindigkeiten der Vernunft über den Instinkt der Natur siegen zu lassen, so verdiente der Philosoph von Cloyne, indem er allein dasteht und in Opposition gegen das ganze Menschengeschlecht tritt, daß auch auf ihn der Ausspruch angewendet

werde, der auf Jene sich bezieht, die in ähnlicher Lage sich befinden: Die Narrheit, auch wenn sie erhaben ist, bleibt Narrheit.

Dieselben Philosophen, welche den Skeptizismus am weitesten getrieben haben, gaben die Nothwendigkeit zu, in der Praxis sich nach dem Scheine der Sinne zu richten und den Zweifel auf die Welt der Speculation zu beschränken. Ein Philosoph wird über Alles disputiren, was man nur will; nach dem Streite aber wird er aufhören, Philosoph zu sein, wird ein Mensch bleiben, wie die anderen Menschen, und die Früchte der Gewißheit, wie alle Anderen, genießen. Dies gesteht selbst Hume, welcher mit Berkeley die Existenz der Körper läugnete: „Wenn ich Triktrak spiele, so spreche ich mit meinen Freunden und fühle mich wohl in ihrer Gesellschaft, und wenn ich dann nach zwei oder drei Stunden Zerstreuung zu meinen Speculationen zurückkehre, erscheinen sie mir so kalt, so gezwungen, so lächerlich, daß ich nicht im Stande bin, sie fortzusetzen. Ich sehe mich in den gewöhnlichen Geschäften des Lebens absolut und nothwendig gezwungen, zu leben, zu reden und zu handeln wie die anderen Menschen." (Abhandlung von der Natur des Menschen, I. Bd.)

13. Bei den Untersuchungen über die Gewißheit ist es nothwendig, sich vor dem kindischen Reiz zu hüten, die Fundamente der menschlichen Vernunft erschüttern zu wollen. Was man in dieser Art von Fragen zu suchen hat, ist vielmehr eine tiefe Erkenntniß der Prinzipe der Wissenschaft und der Gesetze, nach denen die Entwicklung unseres Geistes erfolgt. Sich damit abzugeben, sie zu vernichten, heißt den Zweck der wahren Philosophie verkennen; es genügt, daß wir sie unserer Beobachtung unterwerfen, ebenso wie wir die Gesetze der materiellen Welt bestimmen, ohne uns zu vermessen, die wunderbare Ordnung verwirren zu wollen, die im Universum herrscht. Die Skeptiker, welche damit anfangen, an Allem zu zweifeln, um ihrer Philosophie einen desto festeren Halt zu geben, gleichen demjenigen, der, um mit mehr Genauigkeit die Phänomene des Lebens zu

studiren und festzustellen, sich selbst die Brust öffnen wollte, um sein eigenes pochendes Herz zu seciren.

Die Nüchternheit ist dem Geist für seinen Fortschritt ebenso nöthig, wie dem Körper für seine Gesundheit; es giebt keine Weisheit ohne Bescheidenheit, keine Philosophie ohne kluge Mäßigung. In der Tiefe unserer Seele ist ein göttliches Licht vorhanden, das uns mit wunderbarer Richtigkeit leitet, wenn wir nicht selbst so eigensinnig sind, es auszulöschen. Sein Glanz leitet uns, und wenn wir an die Gränzen der Wissenschaft kommen, so zeigt es uns dieselben und läßt uns mit deutlichen Buchstaben das Wort genug lesen. Seien wir nicht so vermessen, noch weiter gehen zu wollen; der jenes Wort geschrieben hat, ist der Urheber aller Dinge, derselbe, der die Gesetze gegeben, die den Geist wie den Körper regeln, und der in seiner unendlichen Wesenheit den letzten Grund von Allem enthält.

14. Die Gewißheit, welche vor jeder Prüfung vorhanden ist, macht uns nicht blind; im Gegentheil, sie entsteht entweder aus der Klarheit der geistigen Anschauung, oder aus einem der Vernunft conformen Instinkt; sie ist nicht gegen die Vernunft, sie ist ihre Grundlage. Wenn wir discursiv denken, so erkennt unser Geist die Wahrheit durch die Verknüpfung der Sätze, gleichsam durch das Licht, das die eine Wahrheit auf die andere wirft. Bei der primitiven Gewißheit geschieht die Anschauung durch direktes Licht und bedarf keiner Reflexion.

Indem wir also die Existenz der Gewißheit bezeichnen, sprechen wir nicht von einer blinden Thatsache, wollen wir nicht das Licht in seinem Ursprunge selbst auslöschen; im Gegentheil, wir sagen, daß dort das Licht noch glänzender sei als in seinen Ausflüssen. Wenn wir einen Körper vor Augen haben, dessen Glanz die Welt erleuchtet, in der wir leben, und man von uns verlangt, seine Natur zu erklären und seine Beziehungen zu den übrigen, werden wir damit anfangen, ihn auszulöschen? Die Physiker haben ihre Untersuchung über die Natur des Lichtes und die Bestimmung seiner Gesetze nicht damit begonnen,

sich des Lichtes selbst zu berauben und sich in's Finstere zu begeben.

15. Diese Methode, zu philosophiren, hat etwas vom Dogmatismus, aber von einem solchen Dogmatismus, dessen selbst Pyrrho, Hume und Fichte, trotz ihres Widerstrebens, sich nicht entäußern konnten. Es ist keine bloße philosophische Methode; es ist die freiwillige Unterwerfung unter eine unvermeidliche Nothwendigkeit unserer eigenen Natur; es ist die Combination der Vernunft mit dem Instinkte; es ist die gleichzeitige Aufmerksamkeit auf die verschiedenen Stimmen, welche in der Tiefe unseres Geistes ertönen. Pascal hat gesagt: „Die Natur widerlegt die Pyrrhoniker und die Vernunft die Dogmatiker." Dieser Gedanke, welcher für tief gilt, und der es in gewisser Hinsicht auch ist, schließt gleichwohl einige Ungenauigkeit in sich. Die Widerlegung ist in beiden Fällen nicht gleich; die Vernunft widerlegt den Dogmatiker nur, wenn sie nicht getrennt wird von der Natur; und die Natur den Pyrrhoniker theils für sich allein, theils in Verbindung mit der Vernunft. Der wahre Dogmatiker beginnt damit, der Vernunft die Grundlage der Natur zu geben; er wendet eine Vernunft an, die sich selbst kennt, die ihre Unzulänglichkeit, Alles zu beweisen, eingesteht, die nicht willkührlich das Postulat aufstellt, dessen sie bedarf, sondern es von der Natur selbst empfängt. So also widerlegt die Vernunft den Dogmatiker nicht, der, von ihr geleitet, das Fundament sucht, welches sie sicher stellen kann. Wenn die Natur die Pyrrhoniker widerlegt, so bestättigt sie den Triumph der Vernunft der Dogmatiker, deren Hauptargument gegen jene die Stimme der Natur selbst ist. Der Gedanke des Pascal wäre genauer, wenn er in folgender Form ausgesprochen würde: „Die Natur widerlegt die Pyrrhoniker und ist nöthig für die Vernunft der Dogmatiker." Es wäre dann weniger Gegensatz, aber mehr Wahrheit vorhanden. Die Nothwendigkeit der Natur wird von den Dogmatikern nicht verkannt; ohne diese Grundlage vermag aber die Vernunft nichts; um ihre Kraft auszuüben, bedarf sie einen Stützpunkt; mit einem solchen versprach

Archimedes, die Erde aus ihren Angeln zu heben; ohne ihn hätte der unermeßliche Hebel nicht ein Atom bewegt.

Anmerkung. (II.)

Pyrrho selbst zweifelte nicht an Allem, wie Einige glauben; er nahm die Sensationen an, insofern sie passiv sind, und verstand sich zu den Consequenzen dieser Eindrücke, indem er die Nothwendigkeit zugab, sich in der Praxis dem anzubequemen, was jene uns anzeigen. Niemand hat bisher den Schein geläugnet; der Streit besteht nur über die Wirklichkeit, indem die Einen behaupten, der Mensch müsse sich begnügen zu sagen: es scheint, und die Andern, er dürfe behaupten: es ist. Man muß diese Unterscheidung nicht aus den Augen verlieren, welche Confusion der Ideen in der Geschichte der Philosophie verhütet und zur Aufklärung der Fragen über die Gewißheit beiträgt. Von den drei Fragen also: Giebt es Gewißheit? Worauf gründet sie sich? Wie wird sie erworben? wird die erste in demselben Sinne von allen Schulen gelöst, insofern sie sich auf eine Thatsache unserer Seele bezieht; durch das bloße Zugeben der Wirklichkeit des Scheines ist auch die Gewißheit von demselben zugegeben.

III. Kapitel.

Zwei Arten von Gewißheit: die des Menschengeschlechtes und die philosophische.

16. Die Gewißheit entsteht nicht aus der Reflexion; sie ist ein von selbst entstehendes Produkt der Natur des Menschen, und ist verknüpft mit dem direkten Akt der intellektuellen und sensitiven Fähigkeiten. Da sie eine nothwendige Bedingung der Ausübung derselben ist, und ohne sie das Leben ein Chaos wäre, so besitzen wir sie instinktmäßig und ohne alle Reflexion, und genießen diese Wohlthat des Schöpfers wie jene übrigen, welche unzertrennliche Begleiter unserer Existenz sind.

17. Man muß also unterscheiden zwischen der Gewißheit des Menschengeschlechtes und der philosophischen, obgleich, aufrichtig gesprochen, es sich nicht wohl einsehen läßt, was eine

menschliche Gewißheit nützen kann, die von der des Menschengeschlechtes verschieden ist.

Abgesehen von den Anstrengungen, welche der Philosoph in gewissen Augenblicken macht, um die Basis der menschlichen Erkenntnisse zu entdecken, wird man leicht bemerken, daß er selbst sich übrigens nicht von den anderen Menschen unterscheidet. Jene Grübeleien lassen in seinem Geiste keinen Eindruck zurück in Betreff der Gewißheit von Allem, wovon das ganze Menschengeschlecht gewiß ist. Er bemerkt dann, daß es kein wahrer Zweifel war, den er hegte, wenn er auch vielleicht selbst das Gegentheil sich eingebildet; es waren bloße Hypothesen und nichts weiter. Wenn er seine Meditationen unterbricht, oder auch während derselben genau auf sich Acht giebt, besitzt er ebenso große Gewißheit, wie der Ungebildetste, von seinen inneren Akten, von der Existenz seines eigenen Körpers und derer, die ihn umgeben, und von tausend anderen Dingen, welche das Capital der für das Leben nothwendigen Erkenntnisse bilden.

Man frage das Kind von wenigen Jahren, wie den Mann von vorgerücktem Alter und reifen Urtheil über die Gewißheit in Betreff ihrer eigenen Existenz, ihrer inneren und äußeren Akte, ihrer Verwandten und Freunde, des Ortes, an dem sie wohnen, und der anderen Objekte, die sie gesehen oder von denen sie gehört haben, und man wird nicht das mindeste Schwanken wahrnehmen; und was noch mehr ist, auch keinen Unterschied von irgend welcher Art zwischen den Graden dieser Gewißheit, so daß, wenn sie noch keine Kenntniß von den philosophischen Fragen haben, welche über diese Gegenstände ventilirt werden, man auf ihrem Gesicht den Ausdruck der Verwunderung und des Staunens lesen wird, daß es Menschen geben könne, die sich im Ernst damit beschäftigen, so *klare* Dinge beweisen zu wollen.

18. Da es nicht möglich ist, zu wissen, auf welche Weise sich die sensitiven, intellektuellen und moralischen Fähigkeiten im Kinde entwickeln, so kann auch nicht a priori bewiesen werden,

durch Analyse der Operationen, die in seinem Geiste vorgehen, daß zur Bildung der Gewißheit die reflexen Akte nicht mitwirken; es wird aber nicht schwer sein, dies zu beweisen aus den Erscheinungen, welche die Ausübung dieser Fähigkeiten mit sich bringt, wenn sie bereits hinreichend entwickelt sind.

Bei genauer Beobachtung wird man wahrnehmen, daß die Fähigkeiten des Kindes die Neigung und Gewohnheit haben, in direkter, nicht in reflexer Weise thätig zu sein. Dies deutet an, daß ihre Entwicklung nicht durch Reflexion, sondern direkt erfolgt ist.

Wenn die erste Entwicklung durch Reflexion entstanden wäre, so würde die reflexive Kraft groß sein. So ist es aber nicht; nur wenige Menschen sind mit dieser Kraft begabt und bei dem größeren Theile fehlt sie fast ganz. Diejenigen, welche sie haben, erwerben sie durch anhaltende geistige Arbeit und nicht ohne viele Anstrengung, die erfordert wird, um von der direkten Erkenntniß zur reflexen überzugehen.

19. Man lehre ein Kind irgend eine Sache, es wird sie leicht fassen; man lenke aber seine Aufmerksamkeit auf die Perzeption selbst, und sofort wird sein Geist sich trüben und in Verwirrung gerathen.

Ein Beispiel wird dies klar machen. Denken wir uns ein Kind, dem die Rudimente der Geometrie gelehrt werden.

„Siehst du diese Figur, die durch drei Linien eingeschlossen ist? Dies nennt man Dreieck; die Linien heißen Seiten, und jene Punkte, wo die Linien zusammentreffen, werden Scheitel ihrer Winkel genannt. Hast du dies verstanden?" — „Ja." — „Siehst du jene andere Figur, die von vier Linien eingeschlossen ist? Dies ist ein Viereck und auch dieses hat, wie das Dreieck, seine Seiten und seine Winkel." — „Ich verstehe es ganz gut." — „Kann ein Viereck ein Dreieck, oder ein Dreieck ein Viereck sein?" — „Nein." — „Niemals?" — „Niemals." — „Und warum?" — „Nun, hier sind ja vier Seiten und dort nur drei Seiten. Wie können diese eine und dieselbe Sache sein?" — „Aber wer weiß? Dir kommt es so vor; aber ...." — „Nein; es ist ganz

gewiß so; hier sind drei und hier sind vier, und drei und vier ist nicht dasselbe."

Man dränge das Kind soviel man will, man wird es nicht aus seinem Thema bringen; man wird immer seine Perzeption und seine Vernunft in direkter Weise thätig sehen, d. h. mit dem Objekt beschäftigt; man wird es nie dazu bringen, daß es von selbst seine Aufmerksamkeit auf die inneren Akte richtet, daß es an seinen Gedanken denke, reflexe Ideen combinire oder in ihnen die Wahrheit seines Urtheiles suche.

20. Hier liegt ein Grundfehler der Methode, nach welcher bisher gewöhnlich die Denklehre vorgetragen wurde. Man beschäftigt den zarten Geist des Kindes mit dem schwierigsten, was die Wissenschaft darbietet, mit der Reflexion; was ebenso unverständig ist, als wenn man die körperliche Entwicklung des Kindes durch die härtesten Übungen der Gymnastik befördern wollte. Die wissenschaftliche Entwicklung des Menschen muß auf die natürliche sich gründen, und diese ist nicht die reflexe, sondern die direkte.

21. Wenden wir dieselbe Bemerkung auf den Gebrauch der Sinne an.

„Hören Sie, welch' schöne Musik!" ruft das Kind. — „Was für Musik?" — „Hören Sie denn nicht, sind Sie taub?" — „Ach, es scheint dir nur so." — „Aber wenn ich sie so deutlich höre!" — „Aber woher weißt du das?" — „Nun, wenn ich sie höre! . . ."

Von diesem „ich höre" läßt es sich nicht abbringen; es wird sich nicht irre machen lassen, und um den, der es verwirren will, zu überführen, sich nie auf einen reflexen Akt berufen. „Ich höre sie; hören Sie sie nicht?" einen anderen Grund giebt es für das Kind nicht, und all' euere Philosophie wird nicht soviel vermögen, wie die unwiderstehliche Gewalt der Sensation, welche ihm Gewißheit giebt, daß Musik vorhanden ist; wer daran zweifelt, scherzt entweder oder ist taub.

22. Wenn die Fähigkeiten des Kindes sich abwechselnd in direkten und reflexen Akten entwickelt hätten, wenn es, um

von den Sachen sich zu vergewissern, noch an etwas Anderes, als an die Sachen selbst gedacht hätte, dann würde offenbar eine Reihe von solchen Akten Spuren in seinem Geist zurückgelassen haben; wenn ihm zugesetzt wird mit Fragen nach den Motiven seiner Gewißheit, würde es zu denselben Mitteln seine Zuflucht nehmen, die ihm zur successiven Entwicklung seiner Fähigkeiten dienten, und wenn es mit dem Objekt selbst nichts mehr anzufangen wüßte, würde es sich auf sich selbst zurückwenden, und auf eine oder die andere Art an seinen eigenen Gedanken denken und auf diese Weise die Einwürfe beantworten. Nichts von dem geschieht aber; dies beweist, daß dergleichen reflexe Akte noch nicht existirt haben, daß nur die Perzeptionen, begleitet von dem inneren Bewußtsein und der Gewißheit derselben, vorhanden waren, doch Alles nur in confuso, auf instinktartige Weise, ohne irgend etwas, was philosophischen Reflexionen gliche.

23. Und was hier beim Kinde sich ereignet, findet auch bei Erwachsenen statt, so klar und aufgeweckt auch immer ihr Verstand sein mag. Wenn sie in die philosophischen Fragen nicht eingeweiht sind, wird man, mit geringem Unterschied, dieselben Antworten erhalten, wenn man in Betreff der obengenannten Gegenstände ihnen Einwürfe macht, sowie unzähliger anderer, bei denen dem Anschein nach weit eher ein Zweifel zulässig wäre. Die Erfahrung zeigt deutlicher als alle Vernunftbeweise, daß Niemand die Gewißheit durch einen reflexen Akt erwirbt.

24. Die Philosophen sagen, daß die Quellen der Gewißheit der innere Sinn oder das Bewußtsein der Akte, die äußeren Sinne, der allgemeine gesunde Sinn, die Vernunft, die Autorität ist. Betrachten wir an einigen Beispielen, was es Reflexes bei allen diesen Quellen giebt, wie die Masse der Menschen denkt, und die Philosophen selbst, wenn sie nicht als Philosophen, sondern als Menschen denken.

25. Eine Person von klarem Verstande, aber ohne Kenntniß von den Fragen über die Gewißheit, hat ein Gebäude gesehen,

das in ihrer Seele einen tiefen und dauernden Eindruck zurückläßt, das Escorial zum Beispiel. Während sie mit dieser angenehmen Erinnerung beschäftigt ist, versuche man es, Zweifel über die Existenz desselben in ihrem Geiste, und über ihren Zusammenhang mit dem vergangenen Akte des Sehens und dem gesehenen Gebäude selbst rege zu machen; sicherlich wird sie entweder glauben, man scherze, oder man habe den Verstand verloren. Zwischen so verschiedenen Dingen, wie die aktuelle Existenz der Erinnerung, ihre Correspondenz mit dem früheren Sehen und die Übereinstimmung alles dessen mit dem Gebäude selbst, entdeckt sie keinen Unterschied. In diesem Falle weiß sie nichts Anderes zu sagen, als ein Kind von sechs Jahren: „Ich erinnere mich; ich sah es; es ist so, wie ich mich erinnere." Dies ist alle ihre Wissenschaft; nichts von Reflexion, nichts von Trennung; Alles ist direkt und gleichzeitig.

Man mache alle beliebigen Annahmen; man wird nie aus den gewöhnlichen Menschen in Betreff des inneren Bewußtseins mehr herausbringen als aus jenem in Betreff der Erinnerung an das Escorial. Keine reflexen Akte von irgend welcher Art; die Gewißheit begleitet den direkten, und alle philosophischen Reflexionen sind nicht im Stande, auch nur einen Gran von Gewißheit zu derjenigen hinzuzufügen, welche die Gewalt der Dinge selbst und der Instinkt der Natur uns giebt.

26. Beispiel in Betreff des Zeugnisses der Sinne.

Es zeigt sich unsern Augen irgend ein Objekt und wir urtheilen, wenn es in hinreichender Nähe und genugsam beleuchtet sich zeigt, sofort über seine Größe, Figur und Farbe, und sind der Wahrheit unseres Urtheiles vollkommen versichert, auch wenn wir nie in unserem Leben an die Theorie der Sensationen und an die Beziehungen unserer Organe zu einander und zu den äußeren Objekten gedacht haben. Kein reflexer Akt begleitet die Bildung des Urtheiles; Alles geschieht instinktmäßig, ohne daß philosophische Erwägungen ins Mittel treten. Wir sehen, und dies genügt; dies reicht hin zur Gewißheit.

Nur erst nachdem wir Bücher durchblättert haben, worin dergleichen Fragen erörtert werden, richten wir unsere Aufmerksamkeit auf unsere Akte, und es ist beachtenswerth, daß diese Aufmerksamkeit nur dauert, so lange wir uns mit der wissenschaftlichen Analyse beschäftigen; denn wenn wir auf sie vergessen, was sehr bald geschieht, so lassen wir uns auf's Neue vom allgemeinen Strome fortreißen, und bedienen uns nur in sehr seltenen Fällen der Philosophie.

Man beachte, daß wir hier von der Gewißheit des Urtheils, das in Folge der Sensation sich bildet, nur in soweit sprechen, als es mit den Bedürfnissen des Lebens verknüpft ist und in keiner Weise in Rücksicht auf seine größere oder geringere Genauigkeit in Betreff der Natur der Sachen. So liegt z. B. wenig daran, ob wir die Farben als den Körpern inhärirende Qualitäten ansehen, auch wenn dies eine Täuschung wäre; es genügt, daß das gebildete Urtheil in nichts unsere Beziehungen zu den Objekten alterire, ganz abgesehen von der philosophischen Theorie.

27. Beispiel des gesunden Sinnes.

Man streue in einer zahlreichen Gesellschaft aufs Geradewohl einen Kasten mit Buchdruckerlettern auf die Erde und sage den Umstehenden, es würden sich aus ihnen die Namen von ihnen Allen zusammensetzen. Sie werden einstimmig in ein Gelächter ausbrechen, und auf welchen Grund hin? Haben sie reflektirt über den Grund ihrer Gewißheit? Nein, sicherlich nicht.

28. Beispiel der Vernunft.

Wir alle *schließen*, und in vielen Fällen schließen wir richtig. Ohne Kunst, ohne Reflexion unterscheiden wir oft das Wahre vom Falschen, das Sophisma vom legitimen Schluß. Dazu haben wir nicht nöthig, auf die Richtung zu achten, die unser Geist nimmt; ohne es oft zu bemerken, schlagen wir den richtigen Weg ein, und mancher Mensch hat in seinem Leben Millionen richtiger und exakter Schlüsse gezogen, ohne jemals auf die Art und Weise zu achten, *wie* er schließt. Auch

diejenigen, die in der Wissenschaft der Dialektik vollkommen bewandert sind, vergessen sehr oft auf dieselbe; sie wenden sie sehr gut an, aber ohne an irgend eine ihrer Regeln zu denken.

29. Die Ideologen schreiben ganze Bücher über die Operationen unseres Geistes und diese Operationen vollführt der ungebildetste Mensch, ohne daran zu denken, daß er es thut. Wie viel hat man geschrieben über die Abstraktion, über das Generalisiren, über die allgemeinen Behauptungen! Und es giebt keinen Menschen, der nicht alles das in seinem Kopfe vollkommen gut geordnet trägt, wenn er auch nicht weiß, daß eine Wissenschaft existirt, die es untersucht. In seiner Sprache wird man das Allgemeine und das Besondere ausgedrückt finden, wird bemerken, daß in seiner Rede jede Sache am gehörigen Platze ist; seine direkten Akte machen ihm keine Schwierigkeit. Aber man versuche es, seine Aufmerksamkeit auf diese Akte selbst zu lenken, auf die Abstraktion zum Beispiel. Was im direkten Gebiet so klar und deutlich war, verwandelt sich in ein Chaos, sobald man zum reflexen übergeht.

Es ist also klar, daß bei dem an und für sich mehr reflexen Mittel des Schlusses die Reflexion, welche den Akt selbst, der ausgeübt wird, zum Gegenstand hat, sehr wenig mitwirkt.

30. Beispiel der Autorität.

Jeder, der in civilisirten Gegenden lebt, weiß, daß es ein Land giebt, welches England heißt. Die Meisten jedoch wissen dies nur, weil sie es gehört oder gelesen haben, also durch Autorität. Es ist klar, daß die Gewißheit von der Existenz Englands eine so große ist, daß selbst die derjenigen Objekte, die wir vor Augen haben, nicht größer ist; und gleichwohl, wie Viele sind es, die an die Analyse der Fundamente gedacht haben, auf welchen diese Gewißheit beruht? Nur sehr Wenige. Und wird die Gewißheit in denen größer sein, die sich mit dieser Analyse beschäftigt haben? Gewiß nicht. In diesem Falle also, wie in unzähligen anderen analogen Fällen, haben die reflexen Akte keinen Einfluß; die Gewißheit bildet sich

instinktmäßig, ohne Hülfe irgend eines, einem philosophischen ähnlichen Mittels.

31. Diese Beispiele beweisen, daß die Menschheit, was die Gewißheit betrifft, auf anderen Wegen, als auf denen der Philosophie geht. Der Schöpfer, welcher die Wesen aus dem Nichts hervorgezogen, hat sie mit allem Nöthigen versehen, um ihre Funktionen, dem Platze gemäß, den sie im Universum einnehmen, zu verrichten; und eines der ersten Bedürfnisse des intelligenten Wesens war die Gewißheit über einige Wahrheiten. Was würde aus uns, wenn wir, sobald wir anfangen, Eindrücke zu empfangen, sobald die ersten Ideen in unserem Geiste keimen, uns zu der beschwerlichen Arbeit genöthigt sähen, ein System uns zu bilden, das uns vor der Ungewißheit schützen sollte? Wenn es so wäre, dann würde unsere Intelligenz bei ihrer Geburt zu Grunde gehen; denn in das Chaos ihrer eigenen Cavillationen in dem Augenblick schon verwickelt, wo sie die Augen für das Licht öffnet, und wo ihre Kräfte noch so schwach sind, wäre sie nicht im Stande, die Wolken zu vertreiben, welche in allen Richtungen aufsteigen und sie zuletzt in vollkommne Dunkelheit begraben würden.

Wenn die ausgezeichnetsten Philosophen, die hellsten und scharfsinnigsten Geister, die kräftigsten und erleuchtetsten Talente mit geringem Erfolge daran gearbeitet haben, die festen Prinzipe aufzustellen, welche den Wissenschaften zum Fundament dienen können, wie würde es stehen um unseren Geist, wenn der Schöpfer nicht für dieses Bedürfniß gesorgt und die noch zarte und unentwickelte Intelligenz mit der *Gewißheit* ausgerüstet hätte, ebenso wie er zur Erhaltung des Körpers ihm die Luft bereitet hat, von der er lebt, und die Milch, die ihn ernährt?

32. Wenn irgend ein Theil der Wissenschaft als rein speculativ betrachtet werden muß, so ist es ohne Zweifel der, welcher von der Gewißheit handelt. Diese Behauptung, so paradox sie auch auf den ersten Blick erscheinen mag, ist gleichwohl eine Wahrheit, die nicht schwer zu beweisen ist.

33. Was kann sich die Philosophie hier für einen Zweck setzen? Die Gewißheit hervorzubringen? Diese existirt, unabhängig von allen philosophischen Systemen; Niemand hatte noch an solche Fragen gedacht, als die Menschheit über unzählige Dinge schon gewiß war. Ja noch mehr; nachdem die Frage erhoben worden, waren es nur Wenige, die mit ihr sich beschäftigten, im Vergleich mit der Totalität des Menschengeschlechtes, und so ist es heute noch und wird in der Zukunft nicht anders sein. Wie viele Theorien immer über diesen Punkt erdacht worden sind, sie können keinen Einfluß haben auf das Phänomen der Gewißheit. Was in Betreff ihrer Erzeugung gesagt wurde, gilt auch in Betreff des Versuches, sie zu befestigen. Wann hat die Masse der Menschen Zeit und Gelegenheit gehabt oder wird sie haben, sich mit dergleichen Fragen zu beschäftigen?

34. Wenn die Philosophie hier irgend etwas hervorbringen konnte, so war dies Produkt der Skeptizismus; denn die Verschiedenheit und der Widerspruch der Systeme war weit geeigneter, Zweifel zu erzeugen, als sie zu vertreiben. Glücklicher Weise widersteht die Natur mit unüberwindlichem Widerstreben dem Skeptizismus, und die Träume des Studirzimmers der Gelehrten haben keinen Einfluß auf das Leben der Masse der Menschen, ja nicht einmal derjenigen, welche an ihnen leiden oder sie ausbrecken.

35. Der vernünftigste Zweck, den bei dieser Frage die Philosophie sich setzen kann, ist, die Grundlagen der Gewißheit einfach zu untersuchen, bloß in der Absicht, den menschlichen Geist gründlicher kennen zu lernen, ohne sich zu schmeicheln, irgend eine Veränderung in der Praxis hervorzubringen; ebenso wie die Astronomen den Lauf der Gestirne beobachten und die Gesetze, denen er unterworfen ist, festzustellen und zu bestimmen suchen, ohne so vermessen zu sein, ihn verändern zu wollen.

36. Aber auch bei dieser Annahme befindet sich die Philosophie in keiner befriedigenden Lage; denn wenn wir an die oben gewonnenen Resultate uns erinnern, so werden wir ein-

sehen, daß die Wissenschaft ein wirkliches und wahres Phänomen beobachtet, ihm aber eine willkührliche Erklärung giebt, indem sie eine imaginäre Analyse mit ihm vornimmt.

In der That, es ist durch die Erfahrung bewiesen, daß unser Geist nicht geleitet wird durch irgend eine der Betrachtungen, welche den Philosophen vorschweben; seine Zustimmung ist in den Fällen, wo sie von der größten Gewißheit begleitet ist, eine unwillkührliche Frucht eines natürlichen Instinktes und nicht die Frucht von Combinationen, ein festes Halten, das in der Evidenz der Wahrheit oder in der Kraft des inneren Sinnes oder in dem Impuls des Instinktes wurzelt, keine Überzeugung, die durch eine Reihe von Schlüssen hervorgerufen wäre. Diese Combinationen und Schlüsse existiren also nur im Geiste des Philosophen, nicht aber in der Wirklichkeit; wenn man also die Fundamente der Gewißheit bezeichnen will, so bezeichnet man dasjenige, was vielleicht sein könnte oder sein sollte, nicht aber dasjenige, was ist. Wenn die Philosophen nach ihren Systemen sich richteten, und nicht auf sie vergäßen oder von ihnen absähen, sobald sie dieselben erklärt haben und selbst während sie dieselben erklären, dann könnte man sagen, es werde hier, wenn auch nicht von der allgemeinen menschlichen, so doch von der philosophischen Gewißheit Rechenschaft gegeben; allein da die Philosophen sich darauf beschränken, ihre wissenschaftlichen Mittel nur dann anzuwenden, wenn sie auf ihren Cathedern sitzen, so folgt, daß jene vorgeblichen Grundlagen eine bloße Theorie sind, welche wenig oder nichts mit der Realität der Dinge zu thun hat.

37. Dieser Beweis von der Eitelkeit der philosophischen Systeme in Betreff der Grundlagen der Gewißheit leitet, weit entfernt, zum Skeptizismus zu führen, vielmehr auf einen ganz entgegengesetzten Punkt; denn indem er uns die Eitelkeit der menschlichen Cavillationen in ihrem wahren Werthe erkennen, und ihre Ohnmacht mit der unwiderstehlichen Kraft der Natur vergleichen läßt, entfernt er uns von der thörichten Anmaßung, uns *über* die vom Schöpfer unserem Geiste vorgeschriebenen

Gesetze zu stellen, läßt uns einlaufen in den allgemeinen Kanal, in dem die Menschheit im Strome der Jahrhunderte dahinfährt, und macht uns geneigt, mit philosophischer Überzeugung eben das anzunehmen, zu dessen Annahme in jeder Weise die Gesetze unserer Natur uns drängen.

Anmerkung. (III.)

Man vergleiche, was ich über die Entwicklung des Verstandes und der übrigen Fähigkeiten unseres Geistes in dem Werke gesagt habe, das den Titel führt: Criterium (deutsch: „Weg zur Erkenntniß des Wahren," übers. v. Th. Nißl), besonders in den Kapiteln I, II, III, XII, XIII, XIV, XVIII und XXII.

IV. Kapitel.

Ob in dem absoluten intellektuellen Gebiet die transcendentale Wissenschaft existire.

38. Die Philosophen haben ein erstes Prinzip der menschlichen Erkenntnisse gesucht; jeder hat ein anderes gefunden, und nach soviel Streit ist es immer noch zweifelhaft, wer das rechte getroffen und ob's überhaupt einer getroffen.

Ehe man darnach fragte, welches das erste Prinzip sei, mußte man nothwendig wissen, ob ein solches existire. Auf diese letztere Frage kann die bejahende Antwort nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden, denn wir werden sehen, daß man in verschiedener Weise sie beantworten kann, je nach dem Gesichtspunkt, unter dem man sie betrachtet.

Das erste Prinzip der Erkenntnisse kann in zweifacher Weise verstanden werden. Es bedeutet entweder: eine einzige Wahrheit, aus der alle anderen entspringen, oder es bedeutet eine Wahrheit, deren Voraussetzung nöthig ist, wenn nicht alle anderen verschwinden sollen. Im ersteren Sinne sucht man eine Quelle, aus welcher alle Gewässer hervorfließen, die ein

Land befruchten; im letzteren einen Stützpunkt, der eine große Last zu tragen vermag.

39. Existirt eine Wahrheit, aus der alle anderen entspringen? In der Wirklichkeit, in dem Gebiete der Wesen, im allgemeinen intellektuellen Gebiet: ja; in dem menschlichen intellektuellen Gebiet: nein.

40. In dem Gebiete der Wesen giebt es eine Wahrheit, die der Ursprung von allen ist; denn die Wahrheit ist die Realität, und es giebt ein Wesen, das die Ursache von allen Wesen ist. Dieses Wesen ist eine Wahrheit, ist die Wahrheit selbst, die Fülle der Wahrheit, denn es ist das Wesen per essentiam, die Fülle des Seins.

Diese Einheit des Ursprunges haben in gewisser Weise alle philosophischen Schulen anerkannt. Die Atheisten sprechen von der Kraft der Natur; die Pantheisten von der einzigen Substanz, vom Absoluten, vom Unbedingten; beide haben die Idee Gottes aufgegeben und suchen sie zu ersetzen durch etwas, was der Existenz des Universums und der Entwicklung seiner Phänomene als Ursprung dient.

41. In dem allgemeinen intellektuellen Gebiet giebt es eine Wahrheit, aus der alle entspringen, das heißt, diese Einheit des Ursprunges aller Wahrheiten ist nicht bloß in den verwirklichten, realisirten Wahrheiten vorhanden, d. h. in den Wesen an sich betrachtet, sondern auch in der Verkettung der Ideen, welche diese Wesen darstellen. Wenn also unser Geist sich zur Kenntniß aller Wahrheiten erheben könnte, indem er sie in ihrer Verbindung umfaßte, in allen den Beziehungen, die sie vereinigen, so würde er sehen, daß trotz der Trennung, in der sie sich uns zeigen in den entferntesten und divergirendsten Richtungen, sie doch, wenn man zu einer gewissen Höhe gelangt, nach einem Centrum hin convergiren, in welchem sie sich verknüpfen, wie die Strahlen des Lichtes in dem leuchtenden Punkte, der sie entsendet.

42. Die Theologen entwickeln, wenn sie die Dogmen der Kirche erklären, in ihren Traktaten oft tief philosophische Lehren.

So hat uns der heilige Thomas in seinen Untersuchungen über die Erkenntniß der Engel und in anderen Theilen seiner Werke eine höchst interessante und lichtvolle Theorie hinterlassen. Nach ihm erkennen die Geister, einer je höheren Ordnung sie angehören, durch eine um so geringere Zahl von Ideen, und so vermindert sich die Zahl derselben immer mehr, bis man zu Gott gelangt, der durch eine einzige Idee erkennt, welche seine Wesenheit selbst ist. So giebt es also nach diesem Kirchenlehrer nicht bloß ein einziges Wesen, welches der Ursprung aller anderen ist, sondern auch eine einzige Idee, welche alle einschließt. Wer sie vollständig besitzt, wird in ihr Alles sehen; aber da diese Fülle, welche in der theologischen Sprache comprehensio genannt wird, nur allein der unendlichen Intelligenz Gottes eigenthümlich ist, so werden die Creaturen, wenn sie im künftigen Leben zur seligen Anschauung gelangen, die in dem Schauen der göttlichen Wesenheit besteht, die Objekte mehr oder minder in Gott sehen, je nach der größeren oder geringeren Vollkommenheit, mit der sie ihn besitzen. Wunderbar! Das Dogma von der visio beatifica ist, wenn es näher geprüft wird, zugleich eine Wahrheit, welche Ströme von Licht über die philosophischen Theorien verbreitet! Der erhabene Traum des Malebranche über die Ideen war vielleicht eine Reminiscenz seiner theologischen Studien.

43. Die transcendentale Wissenschaft, welche alle anderen umfaßt und erklärt, ist eine Chimäre für unsern Geist, so lange er auf der Erde weilt, aber eine Realität für andere Geister einer höheren Ordnung, und wird es auch für den unsrigen sein, wenn er, befreit von dem sterblichen Leibe, zu den Regionen des Lichtes gelangt sein wird.

44. Insofern wir durch Analogie etwas schließen können, haben wir Beweise, daß in der That diese transcendentale Wissenschaft existire, die alle umfaßt und die ihrerseits in ein einziges Prinzip oder besser in eine einzige Idee, eine einzige Anschauung sich auflöst. Wenn wir die Stufenleiter der Wesen beachten, die Grade, in welchen die individuellen Intelligenzen

sich abstufen und den successiven Fortschritt der Wissenschaften, so zeigt sich uns das Bild dieser Wahrheit in höchst beachtenswerther Weise.

Einer der unterscheidenden Charaktere der Intelligenz ist das Verallgemeinern, das Wahrnehmen des Gemeinschaftlichen in dem Verschiedenen, das Zurückführen des Vielfachen auf die Einheit, und diese Kraft steht im Verhältniß zu dem Grade der Intelligenz.

45. Das Thier ist beschränkt auf seine Sensationen und auf die Objekte, die sie ihm verursachen. Nichts von Verallgemeinern, nichts von Classificiren, nichts was über den empfangenen Eindruck und den Instinkt, seine Bedürfnisse zu befriedigen, sich erhebt, findet bei ihm statt. Der Mensch bemerkt, sobald er die Augen seiner Intelligenz öffnet, sofort eine Unzahl von Beziehungen; was er in einem Falle gesehen, wendet er auf andere verschiedene an; er verallgemeinert, indem er in eine Idee sehr viele andere einschließt. Das Kind will ein Objekt erlangen und kann nicht zu ihm gelangen; sofort improvisirt es eine Leiter und steigt auf einen Stuhl oder eine Bank. Ein Thier wird lange Zeit den Bissen ansehen, der es reizt, aber für seine Erreichung zu hoch hängt, ohne daß es ihm beikommt, dieselbe Operation wie das Kind vorzunehmen und sich eine Leiter zu bilden. Wenn die Objekte, die es sieht, geeignet sind, um an ihnen hinauf zu klettern, wird es hinaufklettern; es ist aber unfähig, zu denken, daß in ähnlichen Lagen dieselbe Operation anzuwenden sei. In dem ersteren Falle sehen wir ein Wesen, das die allgemeine Idee eines *Mittels* und seiner Beziehungen zum *Zweck* hat, und das, wenn es derselben bedarf, sie anwendet; im letzteren Falle erblicken wir ein Wesen, das den Zweck und das Mittel vor seinen Augen hat, das aber ihre Beziehung zu einander nicht wahrnimmt und sich folglich nicht über die materielle Individualität der Objekte erhebt.

Im ersteren Falle ist Perzeption der Einheit vorhanden;

im letzteren fehlt jedes Band, das die Verschiedenheit der besonderen Thatsachen verbindet.

Aus diesem einfachen Beispiel ersieht man, daß das Kind die unermeßliche Menge von Fällen, in denen das begehrte Objekt sich höher befindet, als daß es erreicht werden kann, auf einen einzigen reduzirt hat; es besitzt, so zu sagen, die Formel zur Lösung des kleinen Problems.

Es giebt sich selbst allerdings nicht Rechenschaft von dieser Formel, d. h. es richtet keinen reflexen Akt auf dieselbe; in Wirklichkeit aber besitzt es sie. Der Beweis davon ist, daß es sie, wenn der Fall sich darbietet, sofort anwendet. Noch mehr; auch wenn man ihm kein bestimmtes Objekt vorhält und nur im Allgemeinen von solchen zu ihm redet, die sich höher befinden, als seine Arme reichen, indem man ihm nach einander mehrere derselben nennt, so wird es mit der Schnelligkeit des Blitzes auf dieselben die Idee des Hülfsmittels anwenden. Seien es die Arme seiner Eltern, oder eines größeren Bruders oder eines Dieners, sei es ein Stuhl, wenn ein solcher in der Nähe ist, oder ein anderes Objekt, auf das es steigen kann, alles dessen bedient es sich, in all' diesem entdeckt es die Beziehung des Mittels zum Zweck. Wenn der Zweck sich darbietet, wendet sich seine Aufmerksamkeit instinktartig zum Mittel; die allgemeine Idee sucht einen Fall, an dem sie sich individualisiren kann.

46. Was ist die Kunst? Eine Verbindung von Regeln, um irgend eine Sache gut zu verrichten. Wann ist sie am vollkommensten? Wenn jede Regel die größtmöglichste Zahl von Fällen unter sich begreift und mithin die Zahl der Regeln die kleinste ist. Bevor die Regeln der Architektur formulirt waren, hatte man ohne Zweifel dauerhafte, schöne, und ihrer Bestimmung entsprechende Gebäude aufzuführen verstanden; der große Fortschritt der Intelligenz in Betreff der Construction der Gebäude bestand aber darin, ausfindig zu machen, was die gut aufgeführten Gemeinschaftliches besaßen; die Ursache der Dauerhaftigkeit und Schönheit an und für sich zu finden,

indem man vom Einzelnen zum Allgemeinen überging, d. h. sich allgemeine Ideen von Dauerhaftigkeit und Schönheit bildete, anwendbar auf unzählige einzelne Fälle: durch Vereinfachung.

47. Was von der Architektur gilt, kann auf alle freien und mechanischen Künste ausgedehnt werden; bei Allen wird man finden, daß der Fortschritt der Intelligenz in dem Reduziren der Multiplizität auf die Einheit besteht, indem man bewirkt, daß in der wenigstmöglichen Zahl von Ideen die größtmöglichste Zahl von Anwendungen eingeschlossen sei. Aus diesem Grunde bemühen sich die Freunde der Literatur und der schönen Künste so sehr, die Idee der Schönheit im Allgemeinen zu finden, in der Absicht, einen Typus zu erhalten, der auf alle literarischen und artistischen Objekte anwendbar wäre. Auch können wir bemerken, daß Alle, die mit mechanischen Künsten sich beschäftigen, stets zu erforschen suchen, wie sie ihre Verrichtungen auf wenige Regeln zurückführen können; denjenigen hält man für den Geschicktesten, der die größte Mannichfaltigkeit von Produkten durch die größte Einfachheit von Mitteln zu erzielen weiß, indem er von einer einzigen Idee abhängig macht, was Andere mit vielen verbinden. Wenn wir eine Maschine betrachten, welche durch sehr einfache Combination Wunderbares hervorbringt, so bewundern wir nicht die Produkte am meisten, sondern vielmehr die Einfachheit und Leichtigkeit, mit der sie erzielt werden.

48. Wenden wir das Gesagte auf die exakten und die Naturwissenschaften an.

Das Verdienst unseres Zahlensystemes besteht darin, daß es in einer einzigen Idee den Ausdruck aller Zahlen einschließt, indem der Werth jeder Zahlenreihe zur Linken zehnfach so groß als der zur Rechten angenommen und die leeren Stellen durch Nullen ergänzt werden. Der Ausdruck aller möglichen Zahlen ist reduzirt auf die Einheit einer einzigen Regel, die auf eine einzige Idee sich gründet: auf die Beziehung des Ortes zum Zehnfachen des Werthes. Die Arithmetik hat einen großen Fortschritt gemacht durch Verminderung der Zahl ihrer Funda-

mental-Operationen mittelst der Logarithmen, indem Multiplikation und Division auf Addition und Subtraktion reduzirt wird. Die Algebra ist nichts Anderes, als die Verallgemeinerung der arithmetischen Ausdrücke und Operationen, d. h. ihre Vereinfachung. Die Anwendung der Algebra auf die Geometrie ist die Verallgemeinerung der geometrischen Ausdrücke; die Formeln der Linien, Figuren und Körper sind nichts weiter als der Ausdruck ihrer allgemeinen Idee. In ihr besitzt der Geometer wie in einem Typus die idea matrix, die Alles erzeugt; die einfachsten Anwendungen reichen hin, um exakte Berechnungen aller Linien von derselben Klasse zu machen, die sich in der Praxis darbieten können. In dem einfachen Ausdruck $\frac{dz}{dx} = A$, Differenzial-Coefficient genannt, ist die idea matrix des Infinitesimal-Calculs enthalten; er entstand aus geometrischen Betrachtungen, sobald er aber einmal in seiner Allgemeinheit erfaßt war, verbreitete er über alle Zweige der Mathematik und der Naturwissenschaften einen Strom von Licht, der eine neue Welt entdecken ließ, deren Gränzen nicht abzusehen sind. Die wunderbare Fruchtbarkeit dieses Calculs entspringt aus seiner Einfachheit, daß er, so zu sagen, mit Einem Schlage die Algebra und die Geometrie verallgemeinert, indem er sie in einem einzigen Punkte verknüpft, nämlich in der Beziehung der Gränzen der Unterschiede jeder Funktion.

49. Diese Einheit der Idee ist der Gegenstand des Ehrgeizes der menschlichen Intelligenz, und einmal gefunden, ist sie die Quelle der größten Fortschritte. Die Ehre der größten Geister bestand darin, sie zu entdecken, der Fortschritt der Wissenschaften bestand darin, sie zu benützen. Vieta setzt auseinander und wendet an das Prinzip des allgemeinen Ausdruckes der arithmetischen Quantitäten; Descartes thut dasselbe mit Rücksicht auf die geometrischen; Newton stellt das Prinzip der allgemeinen Gravitation auf; ebenderselbe erfindet, zu gleicher Zeit mit Leibnitz, die Infinitesimal-Rechnung, und die exakten und die Naturwissenschaften, durch diese große Fackel erleuchtet,

machen Riesenschritte auf bisher unbekannten Wegen. Und warum? Weil die Intelligenz sich der Einheit näherte, ist sie in Besitz einer idea matrix gekommen, in der unzählige andere enthalten sind.

50. Es verdient Beachtung, daß in dem Maße als die Wissenschaften fortschreiten, zahlreiche Berührungspunkte zwischen ihnen gefunden werden, enge Beziehungen, welche auf den ersten Blick Niemand ahnen konnte. Als die alten Mathematiker sich mit den Kegelschnitten beschäftigten, waren sie weit entfernt zu glauben, daß die Idee der Ellipse einem astronomischen Systeme zur Basis dienen sollte; der Focus war ihnen ein einfacher Punkt, die Curve eine Linie und weiter nichts; die Beziehungen jenes zu dieser waren der Gegenstand unfruchtbarer Combinationen, ohne Anwendung. Jahrhunderte später wird aus dem Focus die Sonne und aus den Curven die Kreisläufe der Planeten. Die Linien auf der Tafel des Geometers stellten eine Welt dar!.....

Der innige Zusammenhang der mathematischen mit den Naturwissenschaften ist eine Thatsache, über allen Zweifel erhaben; und wer weiß, bis auf welchen Punkt wiederum beide mit den ontologischen, psychologischen, theologischen und moralischen Wissenschaften zusammenhängen? Die mächtige Stufenleiter, in der die Wesen geordnet sind und die auf den ersten Blick als eine Verbindung unzusammenhängender Objekte erscheinen könnte, entfaltet sich vor den Augen der Wissenschaft wie eine sorgfältig gearbeitete Kette, deren Ringe in successiver Folge immer größere Schönheit und Vollkommenheit darbieten. Die verschiedenen Reiche der Natur zeigen sich verschwistert durch innige Beziehungen; und die Wissenschaften, welche sie zum Gegenstande haben, theilen sich wechselseitig ihr Licht mit und betreten abwechselnd ihr jederseitiges Gebiet. Die Verzweigung der Objekte unter sich führt die Verzweigung der Kenntnisse herbei, und die Einheit der Gesetze, welche die verschiedenen Gebiete der Wesen beherrschen, bringen alle Wissenschaften einander nahe und nähern sie dem Ziele, eine einzige

zu werden. Wer uns die Identität des Ursprunges, die Einheit des Zweckes, die Einfachheit der Wege zeigen könnte, der würde uns die wahre transcendentale Wissenschaft lehren, die eine Einzige, welche Alle in sich begreift, oder besser: die eine Idee, in der Alles sich darstellt, wie es ist, in der man Alles sieht, ohne Combinationen nothwendig zu haben, ohne irgend eine Anstrengung, wie in einem klaren Spiegel eine herrliche Landschaft sich abmalt mit all' ihren Umrissen, Ausfüllungen und Farben! Unterdessen müssen wir uns begnügen mit Schatten der Realität und in dem Instinkt unseres Geistes zu vereinfachen, Alles zurückzuführen auf die Einheit oder ihr wenigstens zu nähern, ein Anzeichen, eine Prophezeihung jener einzigen Wissenschaft erkennen, jener Intuition der einzigen, unendlichen Idee; so wie wir in dem Verlangen nach Glückseligkeit, das unser Herz bewegt, in dem Durst nach Genuß, der uns quält, den Beweis davon haben, daß unsere Seele für den Besitz eines Gutes geschaffen ist, welches in diesem sterblichen Leben nicht erlangt werden kann.

51. Ebendasselbe, was wir in der Stufenleiter der Wesen und in dem Fortschritt der Wissenschaften beobachtet haben, können wir bemerken, wenn wir Menschen mit Menschen vergleichen und auf den Charakter achten, den der erhabenste Punkt der menschlichen Intelligenz, das Genie, darbietet. Die Menschen von wahrhaftem Genie unterscheiden sich durch die Einheit und den weiten Umfang ihrer Auffassung. Wenn sie eine schwierige und verwickelte Frage behandeln, so vereinfachen und ebenen sie dieselbe, indem sie einen hohen Gesichtspunkt nehmen und eine Grundidee fixiren, welche über alle anderen Licht verbreitet; wenn sie einen Einwurf zurückweisen wollen, so bezeichnen sie den Ursprung des Irrthums und zerstören mit Einem Worte die Täuschung des Sophisma; wenn sie die Synthese anwenden, so treffen sie sofort das richtige Prinzip, das zur Grundlage dient, und zeichnen mit Einem Worte den Weg vor, den man einschlagen muß, um zum gewünschten Resultate zu gelangen; wenn sie der Analyse sich bedienen, geben sie den

Punkt genau an, von dem die Auflösung ausgehen muß, sie erkennen die verborgene Verkettung und öffnen uns gleichsam mit Einem Schlage das Geheimniß des Gegenstandes und zeigen uns sein verborgenstes Innere. Wenn es sich um eine Erfindung handelt, da stampfen sie, während die Anderen vergeblich hier und dort suchen, mit dem Fuße auf den Boden und rufen: „Hier liegt der Schatz!" Nichts von langen Ratiocinien, nichts von Umschweifen; wenige Gedanken, aber fruchtbare; wenige Worte, aber in jedem ist eine Perle eingeschlossen von unermeßlichem Werth.

52. Es unterliegt also keinem Zweifel, daß es im intellektuellen Gebiet eine Wahrheit giebt, aus der alle Wahrheiten entspringen, eine Idee, welche alle Ideen einschließt. So lehrt es uns die Philosophie; so deuten es an die Anstrengungen, die natürlichen, instinktartigen Bestrebungen jeder Intelligenz, zur Einfachheit und Einheit zu gelangen; so glaubt es der gesunde Sinn, der einen Gedanken für um so erhabener und edler hält, je umfassender und einfacher er ist.

Anmerkung. (IV.)

Ich will hier die beachtenswerthen Stellen des heiligen Thomas über die Einheit und Multiplizität der Ideen mittheilen, auf die ich mich im Texte bezogen habe. Wer immer eine solide und tiefe Metaphysik liebt, wird sie mit Vergnügen lesen.

„In omnibus enim substantiis intellectualibus, invenitur virtus intellectiva per influentiam divini luminis. Quod quidem in primo principio est unum et simplex, et quanto magis creaturae intellectuales distant a primo principio, tanto magis dividitur illud lumen, et diversificatur, sicut accidit in lineis a centro egredientibus. Et inde est, quod Deus per suam essentiam omnia intelligit; superiores autem intellectualium substantiarum, etsi per plures formas intelligant, tamen intelligunt per pauciores et magis universales et virtuosiores ad comprehensionem rerum, propter efficaciam virtutis intellectivae, quae est in eis. In inferioribus autem sunt formae plures et minus universales, et minus efficaces ad comprehensionem rerum in quantum deficiunt a virtute intellectiva superiorum. Si ergo

inferiores substantiae haberent formas in illa universalitate, in qua habent superiores, quia non sunt tantae efficaciae in intelligendo, non acciperent per eas perfectam cognitionem de rebus, sed in quadam communitate et confusione, quod aliqualiter apparet in hominibus. Nam qui sunt debilioris intellectus, per universales conceptiones magis intelligentium, non accipiunt perfectam cognitionem, nisi eis singula in speciali explicentur.« (P. I. q. 89. art. 1.)

»Intellectus quanto est altior et perspicacior, tanto ex uno potest plura cognoscere. Et quia intellectus divinus est altissimus, per unam simplicem essentiam suam omnia cognoscit: nec est ibi aliqua pluralitas formarum idealium, nisi secundum diversos respectus divinae essentiae ad res cognitas; sed in intellectu creato multiplicatur secundum rem, quod est unum secundum rem in mente divina, ut non possit omnia per unum cognoscere: ita tamen, quod, quanto intellectus creatus est altior, tanto pauciores habet formas ad plura cognoscenda efficaces. Et hoc est quod Dionys. dicit (12. cael. hier.) quod superiores ordines habent scientiam magis universalem in inferioribus. Et in lib. de causis dicitur, quod intelligentiae superiores habent formas magis universales: hoc tamen observato, quod in infimis angelis sunt formae adhuc universales in tantum, quod per unam formam possunt cognoscere omnia individua unius speciei; ita quod illa species propria, uniuscujusque particularium secundum diversos respectus ejus ad particularia, sicut essentia divina efficitur propria similitudo singularum secundum diversos respectus; sed intellectus humanus, qui est ultimus in ordine substantiarum intellectualium, habet formas in tantum particulatas, quod non potest per unam speciem nisi unum quid cognoscere. Et ideo similitudo speciei existens in intellectu humano non sufficit ad cognoscenda plura singularia; et propter hoc intellectui adjuncti sunt sensus, quibus singularia accipiat.« (Quodlib. 7. art. 3.)

»Respondeo dicendum, quod ex hoc sunt in rebus aliqua superiora, quod sunt uni primo, quod est Deus, propinquiora et similiora. In Deo autem tota plenitudo intellectualis cognitionis continetur in uno, scilicet in essentia divina, per quam Deus omnia cognoscit. Quae quidem intelligibilis plenitudo, in intelligibilibus creaturis inferiori modo et minus simpliciter invenitur. Unde oportet, quod ea, quae Deus cognoscit per

unum, inferiores intellectus cognoscunt per multa; et tanto amplius per plura, quanto amplius intellectus inferior fuerit. Sic igitur quanto Angelus fuerit superior, tanto per pauciores species universitatem intelligibilium apprehendere poterit, et ideo oportet quod ejus formae sint universaliores, quasi ad plura se extendentes unaquaeque eorum. Et de hoc exemplum aliqualiter in nobis perspici potest: sunt enim quidam, qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicetur. Et hoc quidem ex debilitate intellectus eorum contingit. Alii vero qui sunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere possunt.« (P. I. q. 55. art. 3.)

V. Kapitel.

Die transcendentale Wissenschaft existirt nicht in dem menschlichen intellektuellen Gebiet. — Sie kann aus den Sinnen nicht entspringen.

53. In dem menschlichen intellektuellen Gebiet giebt es, so lange wir auf der Erde leben, keine Wahrheit, aus der alle anderen entspringen; vergeblich haben die Philosophen eine solche gesucht; sie haben sie nicht gefunden, denn es war unmöglich, sie zu finden. Und in der That: wo sollte diese Wahrheit gefunden werden?

54. Soll sie aus den Sinnen entspringen?

Die Sensationen sind ebenso verschieden, wie die Objekte, welche sie hervorbringen. Durch sie erhalten wir Kenntniß von den individuellen und materiellen Dingen. In keinem von diesen aber, wie auch nicht in den Sensationen, die von ihnen hervorgebracht werden, kann die Wahrheit, welche die Quelle aller anderen ist, sich finden.

55. Wenn wir die Eindrücke beobachten, die wir durch die Sinne empfangen, so bemerken wir, daß dieselben in Rücksicht auf die Erzeugung der Gewißheit alle einander gleich sind. Wir sind ebenso gewiß von der Sensation, welche uns irgend ein Lärm verursacht, wie von der, welche durch die unmittelbare

Gegenwart eines Objektes vor unseren Augen erzeugt wird, wie von einem riechenden Körper in unserer Nähe, wie von einem schmeckenden, der dem Gaumen applizirt wird, oder von einem anderen, der unser Gefühl lebhaft affizirt. In der Gewißheit, die durch diese Sensationen hervorgebracht wird, ist keine Steigerung vorhanden, sie ist bei allen gleich; denn wenn wir von der Sensation selbst sprechen, so erfahren wir sie auf eine Weise, welche alle Ungewißheit ausschließt; und wenn es sich um die Beziehung der Sensation zur Existenz des äußeren Objektes, das sie verursacht, handelt, so sind wir ebenso gewiß, daß der Sensation, welche wir Sehen nennen, ein äußeres gesehenes Objekt entspricht, wie wir gewiß sind, daß diejenige, welche Gefühl genannt wird, von einem äußeren gefühlten Objekte herrühre.

Aus dem Gesagten folgt, daß es keine Sensation giebt, die der Ursprung der Gewißheit der anderen wäre; in diesem Punkte sind sich alle gleich; und für die Masse der Menschen giebt es keinen stärkeren Grund, sie der Gewißheit zu versichern, als daß sie es so und nicht anders unmittelbar *erfahren*. Ich weiß wohl, daß dasjenige, was gewissen Individuen begegnet ist, mit denen man die Operation des Staares vorgenommen hat, darauf schließen läßt, daß zum richtigen Verständniß des wahrgenommenen Objektes die bloße Sensation nicht hinreiche, und daß die Sinne sich gegenseitig unterstützen müssen; aber dies beweist nicht den Vorrang eines derselben vor den anderen. Denn ebenso wie der Blinde, dem plötzlich das Gesicht wiedergegeben wird, durch das bloße Sehen sich noch kein richtiges Urtheil über die Größe und Entfernung der Objekte bildet, und dazu der Hülfe des Gefühles bedarf, so dürfte höchst wahrscheinlich eine Person, die von Geburt an des Sinnes des Gefühles beraubt wäre, wenn dieses ihr plötzlich wiedergegeben würde, sich ebenso wenig ein exaktes Urtheil über die gefühlten Objekte bilden, bis sie mit Hülfe des Gesichtes sich daran gewöhnt hätte, das neue Gebiet von Sensationen mit dem alten zu combiniren, durch Übung die Beziehungen der

Sensation zum Objekte zu fixiren und mittelst derselben seine Eigenschaften zu erkennen.

56. Überdies stehen der Thatsache des Blinden, dem der Staar gestochen wird, andere gegenüber, die zu einem gerade entgegengesetzten Resultat führen. Das Mädchen, an welchem Jean Janin dieselbe Operation vornahm, und einige Blindgeborne, denen der Professor Luis de Gregori das Augenlicht theilweise wieder gab, glaubten nicht wie der Blinde des Cheselden, daß die Objekte auf ihren Augen lägen, sondern sie sahen sie sofort als wirkliche äußerlich existirende und getrennte Dinge. Dies erzählt Rosmini (Versuch über den Ursprung der Ideen, Theil 5. Kap. 4. tom. 2. p. 286; sich berufend auf das Werkchen: Von dem Staar der Blindgebornen. Theoretisch-chemische Bemerkungen von dem Professor der Chemie und Augenheilkunde Luigi de Gregori, einem Römer. Rom 1826.), obwohl er der Thatsache des Cheselden den Vorrang einräumt, welche, wie er sagt, sich in Italien bei einer Operation des Professor Jacobo in Pavia mit genau demselben Erfolge wiederholte.

57. Die Art und Weise, wie diese wechselseitige Combination der Sensationen untereinander uns über die äußeren Objekte richtig urtheilen läßt, zu erkennen, ist schwer; denn (was vor Allem in Betracht kommt) die Entwicklung unserer sensitiven und intellektuellen Fähigkeiten findet statt, ehe wir noch im Stande sind, auf dieselbe reflexe Aufmerksamkeit zu richten; wir sind schon der Existenz und der Eigenschaften der Dinge gewiß, ehe wir noch jemals an die Gewißheit und noch weniger an die Mittel, sie zu erwerben, gedacht haben.

58. Aber auch angenommen, wir beschäftigten uns später mit den Sensationen selbst und ihren Beziehungen zu den Objekten, absehend von der Gewißheit, die wir bereits besitzen, und so zu Werke gehend, als suchten wir sie erst: so ist es unmöglich, eine Sensation zu finden, welche als Stützpunkt für die Gewißheit der übrigen dienen könnte. Die Schwierig-

keiten, welche diese uns darbieten, würden wir immer in jener wiederfinden.

59. Eine der Hauptschwierigkeiten, die hier vorhanden ist, besteht darin, die Beziehungen des Sinnes des Gesichtes zu dem des Gefühles zu fixiren und zu bestimmen, bis zu welchem Punkte der eine von dem anderen abhängt. Diese Fragen werde ich weiter unten mit einiger Ausführlichkeit erörtern, und darum vorläufig auf dieselben nicht eingehen, da sie einerseits nicht von der Art sind, die nebenbei erörtert werden könnten, und andererseits ihre Lösung, sie möge ausfallen wie sie wolle, demjenigen nicht widersprechen kann, was ich auseinander zu setzen im Sinne habe.

60. Was würden wir gewinnen, wenn wir wüßten, daß die Gewißheit aller Sensationen, philosophisch zu reden, an eine geknüpft sei? Nichts. Jede Sensation ist eine individuelle, zufällige Thatsache; wie können wir aus ihr das Licht gewinnen, das zu den nothwendigen Wahrheiten uns hinführt? Man betrachte die Sensation unter welchem Gesichtspunkt man wolle, sie ist nichts weiter als der Eindruck, den wir empfangen durch das Mittel der Organe. Des Eindruckes sind wir gewiß, weil er unserer Seele innerlich gegenwärtig ist; seiner Beziehungen zum Objekt, das ihn hervorruft, versichern wir uns durch die Wiederholung desselben, mit Hülfe der anderen Sensationen, sowohl desselben Sinnes, als der übrigen. Aber alles dies geschieht instinktmäßig, mit geringer oder gar keiner Reflexion, und wir bleiben immer verurtheilt, wie sehr wir auch reflektiren, auf einen Punkt zu gelangen, über den wir nicht hinausgehen können, weil die Natur selbst uns zurückhält.

61. Also weit entfernt, in irgend einer Sensation eine Fundamental-Thatsache zu finden, auf die wir uns stützen können, um eine philosophische Gewißheit zu begründen, sehen wir nur eine Verbindung von einzelnen Thatsachen, die unter sich ganz verschieden sind, aber darin sich gleichen, daß sie in uns jene Sicherheit erzeugen, welche man Gewißheit nennt.

Vergeblich löst man den Menschen in seine Elemente auf, reduzirt ihn auf eine unbelebte Maschine, verleiht ihm zuerst einen Sinn und läßt ihn verschiedene Sensationen erfahren; gewährt ihm dann einen anderen, läßt ihn die neuen mit den früheren combiniren und führt ihn so in synthetischer Weise zum Besitz und zur Ausübung aller hin. Alle diese Dinge können dazu dienen, die Neugier zu unterhalten, philosophische Prätensionen zu nähren, imaginären Systemen einen Anschein von Wahrscheinlichkeit zu geben; in Wirklichkeit aber gewinnt man wenig oder nichts; die Evolutionen, welche der Beobachter fingirt, gleichen nicht denen der Natur. Der wahre Philosoph soll nicht untersuchen, was nach seiner Anschauung *sein könnte*, sondern was *ist*.

Condillac gleicht mit seiner Statue, die er allmählig belebt, und bei der er aus einer Sensation die ganze Summe der menschlichen Kenntnisse entspringen läßt, jenen Priestern, welche sich selbst in dem Götzenbild verbargen, um aus demselben ihre Orakel zu ertheilen. Geben wir dem sensualistischen Philosophen Alles zu, was er verlangt, lassen wir ihn auf seine Weise die gegenseitige Abhängigkeit der Sensationen regeln; Alles geräth ihm in Verwirrung von dem Augenblicke an, wo man von ihm verlangt, daß er nur durch reine Sensationen denke, wie umgeformt er sie immer voraussetzen möge. Doch bewahren wir diese Fragen für den Ort auf, wo wir die Natur und den Ursprung der Ideen untersuchen werden.

62. Warum bin ich gewiß, daß die angenehme Sensation, die ich erfahre durch den Sinn des Geruches, von einem Objekt ausgeht, das *Rose* genannt wird? Weil mir dies die Erinnerung tausend anderer Fälle bezeugt, wo ich denselben Eindruck erfahren habe, weil mit dem Zeugniß des Geruches das Gefühl und das Gesicht übereinstimmen. Allein, wie kann ich wissen, daß diese Sensationen etwas mehr sind, als Eindrücke, welche meine Seele empfängt? Warum soll ich nicht glauben, daß sie von irgend einer anderen Ursache herrühren ohne Beziehung zu äußeren Objekten? Etwa, weil die übrigen

Menschen das Gegentheil sagen? Weiß ich, daß sie existiren? Und wie wissen sie das, was sie sagen? Wie weiß ich, daß ich sie richtig verstehe? Dieselbe Schwierigkeit, welche sich rücksichtlich der anderen Sinne darbietet, existirt auch in Betreff des Gehöres; wenn ich das Zeugniß Dreier bezweifle, warum nicht auch das des Vierten? Ich gewinne also nichts durch Schließen; dies würde mich im Gegentheil zu Spitzfindigkeiten führen, welche von mir einen Zweifel verlangten, der mir unmöglich wäre, mir eine Sicherheit entreißen würden, deren ich mich, trotz aller Anstrengungen, die ich machte, nicht begeben könnte.

Überdies, wenn ich, um die Wahrheit der Sensation zu stützen, an die Prinzipe des Schließens appellire, so verlasse ich schon das Gebiet der Sensationen und setze in sie nicht mehr die primitive Wahrheit, die die Quelle der anderen ist, und erfülle also nicht, was ich vorgegeben.

63. Aus dem Gesagten folgt: 1) daß sich keine Sensation finden läßt, welche der Ursprung der Gewißheit der anderen wäre (was hier nur angedeutet wurde, da der Beweis geliefert werden wird bei der Abhandlung von den Sensationen); 2) daß, auch wenn eine solche Sensation existirte, sie nicht hinreichen würde, um irgend etwas im intellektuellen Gebiet zu begründen, da es mit bloßen Sensationen nicht einmal möglich ist, zu denken; 3) daß die Sensationen, weit entfernt, die Basis der transcendentalen Wissenschaft zu sein, für sich allein nicht dazu dienen können, irgend eine Wissenschaft oder Kenntniß zu begründen, da aus ihnen, als zufälligen Thatsachen, die nothwendigen Wahrheiten nicht entspringen können.

Anmerkung. (V.)

Condillac selbst setzt seine Idee von der Menschenstatue folgendermaßen auseinander: „Denken wir uns eine Statue, innerlich organisirt wie wir, und von einem Geiste belebt, ohne irgend eine Art von Ideen, und nehmen wir überdies an, sie sei äußerlich ganz von Marmor, so daß ihr der Gebrauch keines Sinnes möglich wäre, indem wir

uns aber die Freiheit vorbehalten, ihr die Sinne zu eröffnen für die verschiedenen Eindrücke, deren sie fähig sind, wie es uns gut dünkt. Wir werden mit dem Geruch beginnen müssen, da dieser Sinn am wenigsten zu den Kenntnissen des Menschen beizutragen scheint. Wir prüfen ferner die anderen, und nachdem wir jeden besonders und alle in ihrer Verbindung untersucht haben, werden wir sehen, daß die Statue dahin gelangen würde, ein lebendes Wesen zu sein, fähig für seine Erhaltung zu sorgen. Das Prinzip, welches die Entwicklung ihrer Fähigkeiten bestimmt, ist einfach; die Sensationen selbst enthalten es; denn da sie alle nothwendig entweder angenehm oder unangenehm sind, so liegt es im Interesse der Statue, die einen zu genießen und die anderen zu vermeiden. Der Leser wird sich überzeugen, daß dieses Interesse hinreicht, um die Operationen des Verstandes und des Willens zu veranlassen. Das Urtheil, die Reflexion, die Wünsche, die Leidenschaften sind nichts Anderes, als die Sensation selbst, die sich in verschiedener Weise umformt. Aus diesem Grunde schien es uns überflüssig zu sein, vorauszusetzen, daß die Seele unmittelbar von der Natur alle Fähigkeiten empfängt, mit denen sie begabt ist; die Natur giebt uns Organe, um uns durch das Vergnügen davon zu benachrichtigen, was wir suchen, und durch den Schmerz, was wir fliehen sollen; allein hierauf beschränkt sie sich und überläßt der Erfahrung die Sorge, uns Gewohnheiten annehmen zu lassen, und das Werk zu vollenden, das sie angefangen. Dieser Gegenstand ist neu und offenbart die Einfachheit der Wege des Urhebers der Natur; ist es nicht bewundernswürdig, daß es genügt, dem Menschen Empfindung für Vergnügen und Schmerz zu geben, um zu bewirken, daß in ihm Ideen, Wünsche, Gewohnheiten, Talente aller Art entstehen?" (Traité des sensations. Idée de l'oeuvre.)

Zu bewundern ist nicht das System Condillac's, sondern die Einfalt seines Autors, und noch weit mehr, daß ein so oberflächliches und armseliges System auch nur für kurze Zeit zahlreiche Anhänger finden konnte. Wenn man Condillac den Einwurf macht, es sei doch sonderbar, wenn Alles in der Seele nur umgeformte Sensation ist, daß die Thiere, welche gleichfalls Sensationen haben, nicht mit denselben Fähigkeiten wie der Mensch begabt erscheinen: wird der Leser wohl den tiefen Grund errathen, den der französische Philosoph dafür anführt? Wir zweifeln sehr. Er sagt: „Das Organ des Gefühles ist bei den Thieren weniger ausgebildet und kann daher für sie nicht die veranlassende Ursache aller der

Operationen sein, welche wir in uns wahrnehmen." Condillac that wohl daran, sich das Motto zu wählen: »Nec tamen quasi Pythius Apollo.«

VI. Kapitel.

Fortsetzung der Untersuchung über die transcendentale Wissenschaft. — Unzulänglichkeit der realen Wahrheiten.

64. Es war nöthig, einen Blick auf das System Condillac's zu werfen, nicht wegen seiner inneren Bedeutung, oder weil es noch nicht hinreichend in Mißcredit gekommen, sondern um freies Feld zu gewinnen für erhabenere, philosophischere Untersuchungen. Man darf keine Gelegenheit verlieren, die Philosophie schadlos zu halten für die Beeinträchtigungen, die ihr ein solches ebenso eitles, wie unfruchtbares System zufügen würde. Alles Große und Erhabene in der Wissenschaft des Geistes würde verschwinden mit der „Menschen-Statue" und den umgeformten Sensationen; treten wir darum ein für die Rechte der menschlichen Vernunft, indem wir zeigen, daß, bevor sie zu mehr transcendentalen Fragen übergeht, sie nothwendig das System Condillac's verwerfen muß, so wie man beim Bau einer guten Straße vorher Alles entfernen muß, was hindernd im Wege liegt.

65. Gehen wir nun an den Beweis, daß in dem menschlichen intellektuellen Gebiet, wie es in diesem Leben ist, kein Prinzip existirt, das die Quelle aller Wahrheiten wäre, daß es keine Wahrheit giebt, welche alle anderen in sich schließt.

Die Wahrheiten sind von zweifacher Art: *reale* oder *ideale*. Ich nenne reale Wahrheiten die *Thatsachen*, oder dasjenige, was existirt; ideale, die nothwendige Verbindung der Ideen. Eine reale Wahrheit kann ausgedrückt werden durch das Verbum *sein*, *substantiv* genommen, oder sie setzt wenigstens eine Behauptung, einen Satz voraus, worin das Wort

in diesem Sinne genommen wird. Eine ideale Wahrheit wird ausgedrückt durch dasselbe Verbum, copulativ genommen, insofern es die nothwendige Beziehung eines Prädikates zu einem Subjekt bezeichnet, abgesehen von der Existenz des einen oder des anderen. Ich bin, d. h. ich existire, drückt eine reale Wahrheit, eine Thatsache aus. Was denkt, existirt, drückt eine ideale Wahrheit aus; denn es wird nicht behauptet, daß Jemand vorhanden sei, der denkt oder existirt, sondern daß, wenn es Jemanden giebt, der denkt, er auch existire, oder mit anderen Worten, es wird eine nothwendige Beziehung zwischen dem Gedanken und dem Sein behauptet. Den realen Wahrheiten entspricht die wirkliche, reale Welt, die Welt der Existenzen; den idealen die logische Welt, die der Möglichkeit.

Das Verbum sein wird zuweilen copulativ genommen, ohne daß die Beziehung, welche durch dasselbe ausgedrückt wird, nothwendig wäre; dies findet statt bei allen zufälligen Behauptungen, oder wenn das Prädikat nicht zur Wesenheit des Subjektes gehört. Zuweilen ist die Nothwendigkeit eine bedingte, d. h. sie setzt eine Thatsache voraus; auch in diesem Falle ist keine absolute Nothwendigkeit vorhanden, da die vorausgesetzte Thatsache immer zufällig ist. Wenn ich von idealen Wahrheiten spreche, so beziehe ich mich nur auf diejenigen, welche eine absolut nothwendige Beziehung ausdrücken, abgesehen von jeder Beziehung zur Existenz, und im Gegentheil begreife ich unter realen Wahrheiten alle, welche einen Satz voraussetzen, in welchem eine Thatsache behauptet wird. Zu dieser Klasse gehören die der Naturwissenschaften, da sie alle eine Thatsache voraussetzten, die das Objekt der Beobachtung ist.

66. Keine endliche reale Wahrheit kann Ursprung und Quelle aller anderen sein. Die Wahrheit von dieser Art ist der Ausdruck einer besonderen, zufälligen Thatsache; und ebendeßhalb kann sie in sich weder die übrigen realen Wahrheiten, oder die Welt der Existenzen, einschließen, noch auch die idealen Wahrheiten, welche sich nur auf die nothwendigen Beziehungen in der Welt der Möglichkeit beziehen.

67. Wenn wir intuitiv die unendliche Existenz, die Ursache aller anderen sehen könnten, so würden wir eine reale Wahrheit erkennen, die der Ursprung aller anderen ist; aber da wir diese unendliche Existenz nicht durch Intuition erkennen, sondern durch Discurs, so folgt, daß wir die Thatsache der Existenz nicht kennen, in welcher der Grund aller übrigen Existenzen enthalten ist. Nachdem wir durch Discurs uns zu dieser Kenntniß erhoben haben, ist es uns ebensowenig möglich, von diesem Gesichtspunkt aus die Existenz des Endlichen durch die bloße Existenz des Unendlichen zu erklären; denn wenn wir absehen von der Existenz des Endlichen, so verschwindet der Discurs, durch welchen wir uns zur Kenntniß des Unendlichen erhoben haben, und sinkt mithin das ganze Gebäude unserer Wissenschaft zusammen. Man gebe einem Menschen mittelst des Discurses den Beweis von der Existenz Gottes und verlange von ihm, daß er absehe vom Ausgangspunkte und, sich allein an die Idee des Unendlichen haltend, die Schöpfung erkläre, nicht bloß in ihrer Möglichkeit, sondern in ihrer Realität, so wird ihm dies unmöglich sein. Durch das bloße Absehen vom Endlichen zerreißt sein ganzer Discurs und keine Anstrengung reicht hin, dies zu verhindern; er befindet sich in dem Falle eines Architekten, der eine prächtige Kuppel gebaut hätte und von dem man verlangte, er solle das Fundament des Gebäudes hinwegnehmen und die Kuppel erhalten.

68. Man nehme irgend eine reale Wahrheit, die allergewisseste Thatsache; man kann nichts aus ihr gewinnen, wenn sie nicht durch ideale Wahrheiten befruchtet wird. Ich existire, ich denke, ich empfinde. Dies sind unbezweifelbare Thatsachen. Aber was kann die Wissenschaft aus ihnen folgern? Nichts; es sind einzelne zufällige Thatsachen, deren Existenz oder Nichtexistenz die übrigen Thatsachen nicht berührt und die Welt der Ideen nicht erreicht. Es sind dies Wahrheiten des bloßen Bewußtseins; an und für sich haben sie mit dem wissenschaftlichen Gebiet nichts zu schaffen; sie erheben sich zu ihm nur dann, wenn sie mit idealen Wahrheiten

combinirt werden. Indem Descartes die Thatsache des Gedankens und der Existenz bezeichnete, ging er unbemerkt vom realen Gebiet zum idealen über, gedrängt durch seine Absicht, das Gebäude der Wissenschaft zu errichten. Ich denke, sagte er. Wenn er sich hierauf beschränkt hätte, so würde seine Philosophie sich reduziren auf die bloße Intuition seines Bewußtseins. Allein dies genügte ihm nicht; er wollte schließen, und mußte daher nothwendig zu einer idealen Wahrheit seine Zuflucht nehmen: Was denkt, existirt. So befruchtete er die individuelle zufällige Thatsache durch die allgemeine und nothwendige Wahrheit, und da er eine Regel nöthig hatte, um weiter fortzuschreiten, so suchte er sie in der Legitimität der Evidenz der Ideen. Hieraus erhellt, wie dieser Philosoph, der so ängstlich die Einheit suchte, von vorn herein mit einer Dreiheit zu thun hatte: einer Thatsache, einer objektiven Wahrheit, einem Criterium. Mit einer Thatsache: in dem Bewußtsein des Ich; einer objektiven Wahrheit in der nothwendigen Beziehung des Gedankens zur Existenz; einem Criterium in der Legitimität der Evidenz der Ideen.

Man kann alle Philosophen der Welt herausfordern, über irgend ein Faktum zu discuriren ohne Hülfe der idealen Wahrheiten. Die Unfruchtbarkeit, die wir bei der Thatsache des Bewußtseins gefunden haben, findet sich bei allen anderen. Dies ist keine Conjectur, sondern ein strenger Beweis. Nur eine Existenz enthält in sich den Grund aller anderen; da wir diese nun nicht in unmittelbarer, intuitiver Weise erkennen, so ist es uns unmöglich, eine reale Wahrheit zu finden, die der Ursprung aller anderen wäre.

69. Auch vorausgesetzt, es gebe in dem Gebiete der Schöpfung eine primitive Thatsache von solcher Natur, daß das ganze Universum nichts weiter als ihre natürliche Entwicklung wäre, so würden wir auch noch nicht die reale Wahrheit, welche die Quelle aller Wissenschaft ist, gefunden haben; denn hiermit würden wir nichts gewinnen in Rücksicht auf die

Welt der Möglichkeit, d. h. auf das ideale Gebiet, das unendlich größer ist als das der endlichen Existenzen.

Nehmen wir an, der Fortschritt der Naturwissenschaften führe zur Entdeckung eines einfachen, einzigen Gesetzes, welches die Entwicklung aller übrigen bestimmte und dessen Anwendung, verschieden nach den Umständen, hinreichte, um Rechenschaft von allen Phänomenen zu geben, welche gegenwärtig auf viele und sehr zusammengesetzte zurückgeführt werden müssen. Dies wäre ohne Zweifel ein unermeßlicher Fortschritt in den Wissenschaften, welche die sichtbare Welt zum Objekt haben; allein was wüßten wir dadurch von der Welt der Intelligenzen, von der Welt der Möglichkeit?

Anmerkung. (VI.)

Über diesen Gegenstand verdienen die Werke der Scholastiker nachgelesen zu werden, die, wo sie von dem Objekt der Wissenschaft handeln, Präcision und Tiefe miteinander verbinden. Es läßt sich kaum noch etwas erdenken rücksichtlich der Classification der Wahrheiten, was sie nicht erklärt oder angedeutet hätten.

VII. Kapitel.

Unfruchtbarkeit der Philosophie des Ich, die transcendentale Wissenschaft zu erzeugen.

70. Das Zeugniß des Bewußtseins ist sicher, unwiderstehlich; es hat aber nichts zu schaffen mit dem der Evidenz. Jenes hat zum Gegenstand eine particuläre und zufällige Thatsache, diese eine nothwendige Wahrheit. Daß ich jetzt denke, ist für mich absolut gewiß; aber dieses mein Denken ist keine nothwendige, sondern eine sehr zufällige Wahrheit, denn es könnte sehr wohl der Fall sein, daß ich niemals gedacht, noch existirt hätte; es ist eine rein individuelle Thatsache, die sich auf mich beschränkt und ihre Existenz oder Nichtexistenz tangirt in nichts die allgemeinen Wahrheiten.

Das Bewußtsein ist ein Anker, kein Leuchtthurm; es genügt, um den Schiffbruch der Intelligenz zu hindern, nicht aber um die Richtung des Laufes anzuzeigen. Bei den Anfällen von allgemeinem Zweifel ist es das Bewußtsein, an das wir uns zu klammern haben und das vor dem Untergang bewahrt; wenn man von ihm aber verlangt, daß es uns leite, so zeigt es uns particuläre Thatsachen und nichts weiter.

Diese Thatsachen haben keinen wissenschaftlichen Werth, wenn sie nicht objektivirt werden (man verzeihe den barbarischen Ausdruck), oder wenn nicht der Geist, über sie reflektirend, sie mit dem Licht der nothwendigen Wahrheiten beleuchtet.

Ich denke; ich empfinde; ich bin frei; dies sind Thatsachen; aber was gewinnen wir aus ihnen, durch sie allein? Nichts. Um sie zu befruchten, ist es nöthig, sie als eine Art von Materie für die allgemeinen Ideen zu nehmen. Der Gedanke wird unbeweglich, erstarrt, wenn man ihm nicht den Impuls dieser Ideen giebt; die Sensation ist uns mit den Thieren gemein, die Freiheit entbehrt des Objekts, des Lebens, wenn keine Combination von Motiven, die durch die Vernunft dargeboten werden, stattfindet.

71. Hier liegt die Ursache der Dunkelheit und Unfruchtbarkeit der deutschen Philosophie seit Fichte. Kant fixirte sich in dem Subjekt, doch ohne die Objektivität in der inneren Welt zu vernichten; und deßhalb bietet seine Philosophie, obgleich sie viele Irrthümer enthält, dem Geiste einige Lichtpunkte dar. Allein Fichte ging weiter, stellte sich in das Ich und bediente sich der Objektivität nur, insofern es nöthig war, um desto gründlicher in eine einfache Thatsache des Bewußtseins sich zu vertiefen, und so traf er nur auf dunkle Regionen oder auf Widersprüche.

Die Intelligenz talentvoller Menschen hat sich vergeblich abgemüht, einen Strahl von Licht aus einem Punkte zu erzeugen, der zur Finsterniß verurtheilt ist. Das Ich offenbart sich sich selbst durch seine Akte, und um von sich selbst erfaßt

zu werden, genießt es vor den von ihm verschiedenen Wesen keines anderen Privilegiums, als die Thatsachen unmittelbar darzustellen, welche zu seiner Erkenntniß hinführen können. Was würde die Seele von sich selbst wissen, wenn sie nicht ihren Gedanken, ihren Willen, und die Ausübung aller ihrer Fähigkeiten wahrnähme? Wie ist es möglich, daß sie über ihre eigene Natur Schlüsse macht, wenn sie sich nicht auf dasjenige stützt, was ihr das Zeugniß ihrer Akte an die Hand giebt? Das Ich also sieht sich selbst nicht intuitiv; bietet sich seinen eigenen Augen nur mittelbar dar, nämlich durch seine eigenen Akte, d. h. in Betreff seines Erkannt-werdens befindet es sich in einem ähnlichen Falle, wie die äußeren Wesen, die auch nur erkannt werden durch die Wirkungen, welche sie uns verursachen.

Das Ich an sich betrachtet ist kein leuchtender Punkt; es ist eine Stütze für das Gebäude der Vernunft; es leitet sie aber nicht, um sie zu erbauen. Das wahre Licht findet sich in der Objektivität; in ihr liegt eigentlich der Punkt, worauf die Erkenntniß sich richtet *). Das Ich kann nicht erkannt, noch in irgend einer Weise gedacht werden, wenn es sich selbst nicht als ein Objekt nimmt, und folglich sich mit den anderen Wesen auf gleiche Linie stellt, um der intellektuellen Aktivität sich zu unterwerfen, welche allein in Kraft der objektiven Wahrheiten thätig ist.

72. Die Intelligenz kann nicht gedacht werden ohne Objekte, wenigstens innere; und diese Objekte werden unfruchtbar sein, wenn der Geist in ihnen nicht Beziehungen und folglich Wahrheiten erfaßt. Diese Wahrheiten werden keine Verbindung haben, isolirte Thatsachen sein, wenn sie nicht irgend eine Nothwendigkeit in sich schließen und selbst die Beziehungen, welche auf particuläre, durch die Erfahrung dargebotene Thatsachen sich erstrecken, werden keiner Combination fähig sein, wenn sie nicht wenigstens bedingungsweise etwas Nothwendiges einschließen. Der Glanz des Lichtes in dem Gemach, wo ich schreibe, ist

*) El blanco del conocimiento.

an sich eine particuläre und zufällige Thatsache und die Wissenschaft als solche kann sich mit ihm nicht beschäftigen, wenn sie nicht die Bewegung des Lichtes geometrischen Gesetzen, d. h. nothwendigen Wahrheiten unterwirft.

Das Ich also an sich, als Subjekt, ist kein Ausgangspunkt für die Wissenschaft, wenn es auch ein Stützpunkt für sie ist. Das Individuelle dient nicht für das Universelle, das Zufällige nicht für das Nothwendige. Die Wissenschaft des Individuums A würde sicherlich nicht existiren, wenn das Individuum A nicht existirte; aber diese Wissenschaft, welche des individuellen Ich bedarf, ist nicht die Wissenschaft im eigentlichen Sinne, sondern die Verbindung von individuellen Akten, durch welche das Individuum die Wissenschaft erfaßt. Aber das Erfaßte selbst ist dies nicht; das Erfaßte ist allen Intelligenzen gemein, bedarf nicht dieses oder jenes Individuums; das Capital von Wahrheiten, das die Wissenschaft constituirt, ist nicht aus jener Verbindung von individuellen Akten, zufälligen Thatsachen entstanden, die wie unmerkliche Tropfen in dem Ocean der Intelligenzen sich verlieren.

Wie will man also die Wissenschaft auf das bloße subjektive Ich gründen? Wie will man aus diesem Ich das Objekt sich ausbrüten lassen? Die Thatsache des Bewußtseins steht in keiner anderen Beziehung zur Wissenschaft, als daß sie Thatsachen darbietet, auf welche die objektiven, allgemeinen, nothwendigen, von jeder endlichen Individualität unabhängigen Prinzipe angewendet werden können, welche das Erbtheil der menschlichen Vernunft bilden, die aber die Existenz keines Menschen nöthig haben.

73. Man analysire die Thatsachen des Bewußtseins soviel man will; niemals wird man in ihnen eine finden, die das wissenschaftliche Licht erzeugen könnte. Der Akt des Bewußtseins ist entweder eine direkte oder eine reflexe Perzeption. Ist sie direkt, so ist ihr Werth nicht subjektiv, sondern objektiv; nicht der Akt ist es, der die Erkenntniß begründet, sondern die erkannte Wahrheit, nicht das Subjekt, sondern das Objekt,

nicht das Ich, sondern dasjenige, was vom Ich gesehen wird. Ist der Akt reflex, so setzt er einen anderen früheren voraus, das Objekt der Reflexion; nicht jener also ist der primitive, sondern dieser.

Auch die Combination des direkten Aktes mit dem reflexen dient für die Wissenschaft nur insofern, als sie den nothwendigen, objektiven, vom Ich unabhängigen Wahrheiten unterworfen wird. Was ist ein Akt, individuell betrachtet? Ein inneres Phänomen. Und was lehrt uns dieses Phänomen, getrennt von den objektiven Wahrheiten? Nichts. Das Phänomen stellt in der Wissenschaft etwas dar, insofern es unter den allgemeinen Ideen des Seins, der Ursache, der Wirkung, des Prinzipes oder des Produktes der Aktivität, der Modification, seiner Beziehungen zum Subjekt, welches das Substrat anderer ähnlicher Akte ist, betrachtet wird, d. h. wenn es betrachtet wird als ein einzelner Fall, der unter den allgemeinen Ideen begriffen ist, als ein zufälliges Phänomen, das mit Hülfe der nothwendigen Wahrheiten bestimmt werden kann, als eine Erfahrungsthatsache, auf welche eine Theorie angewendet wird.

Der reflexe Akt ist nichts weiter, als die Erkenntniß einer Erkenntniß, einer Empfindung oder irgend eines inneren Phänomens; jede Reflexion über das Bewußtsein setzt also einen vorhergegangenen direkten Akt voraus. Dieser direkte Akt hat das Ich nicht zum Objekt; die Erkenntniß hat also nicht zum Fundamental-Prinzip das Ich, sondern dieses ist nur eine nothwendige Bedingung (da es keinen Gedanken ohne denkendes Subjekt geben kann), nicht aber erkanntes Objekt.

74. Diese Betrachtungen zerstören von Grund aus das System des Fichte und aller Anderen, die das menschliche Ich zum Ausgangspunkt für die Wissenschaften machen. Das Ich an sich bietet sich uns nicht dar; was wir von ihm erkennen, erfahren wir durch seine Akte, und hierin theilt es die Eigenschaft der übrigen Objekte, daß sie nicht unmittelbar ihre

Wesenheit uns darbieten, sondern dasjenige, was von ihr ausgeht, durch die Aktivität, mit der sie auf uns wirken.

Auf diese Weise erheben wir uns durch Ratiocinium zur Erkenntniß der Dinge selbst, geleitet von den objektiven und nothwendigen Wahrheiten, welche das Gesetz unseres Geistes, der Typus der Beziehungen der Wesen zu einander und deßhalb eine sichere Regel, um über sie zu urtheilen, sind. Was wissen wir von unserem Geiste? Daß er einfach ist. Und wie wissen wir das? Weil er denkt; das Zusammengesetzte, das Vielfältige kann nicht denken. Auf diese Weise erkennen wir das Ich. Das Bewußtsein offenbart uns seine denkende Aktivität; dies ist die Materie, welche die Thatsache darbietet. Nun aber kommt das Prinzip, die objektive Wahrheit, und erleuchtet die Thatsache, zeigt die Repugnanz zwischen dem Gedanken und der Zusammensetzung, die nothwendige Verknüpfung zwischen der Einfachheit und dem Bewußtsein.

Man wird bemerken, daß dieses Ratiocinium nicht bloß auf das Ich, sondern auf jedes Wesen, das denkt, sich bezieht; wir dehnen daher denselben Beweis auf alle aus; das Ich also, welches ihn anwendet, erzeugt nicht diese Wahrheit, sondern erkennt sie nur und erkennt sich selbst als einen particulären Fall, der in der allgemeinen Regel mitbegriffen ist.

75. Zu behaupten, aus dem subjektiven Ich entstehe die Wahrheit, heißt von vornherein das Ich als absolutes, unendliches Wesen, den Ursprung aller Wahrheiten, die Vernunft aller Wesen voraussetzen; was ebensoviel ist, als damit anzufangen, den Geist des Menschen zu vergöttlichen. Und da auf diese Vergöttlichung das eine Individuum ebensoviel Recht wie das andere hat, so wäre die Zulassung derselben die Aufstellung des rationellen Pantheismus, der, wie wir später sehen werden, sich wenig unterscheidet vom absoluten Pantheismus.

Wenn man voraussetzt, daß die individuellen Vernunften nichts weiter als Phänomene der Einen, absoluten Vernunft sind, daß mithin dasjenige, was wir Geister nennen, nicht wahre

Substanzen, sondern bloße Modificationen eines einzigen Geistes sind, und das particuläre Bewußtsein bloße Erscheinung des allgemeinen Bewußtseins, so begreift sich, warum man in dem Ich die Quelle aller Wahrheit sucht und das eigene Bewußtsein wie eine Art von Orakel befragt, durch welches das allgemeine Bewußtsein spricht. Allein der Knoten liegt darin, daß die Annahme eine willkührliche ist, und daß man, während es sich darum handelt, den Grund aller Wahrheiten zu suchen, damit anfängt, die unbegreiflichste und widersprechendste aller Behauptungen aufzustellen. Wer ist im Stande, uns zu überreden, daß das Bewußtsein jedes Einzelnen von uns nichts weiter als Modification eines Dritten ist? Wer wird uns glauben machen, daß dasjenige, was wir das Ich nennen, allen Menschen, allen intelligenten Wesen gemeinschaftlich ist, und daß nicht mehr Unterschied vorhanden, als der von Modificationen eines absoluten Wesens? Warum hat dieses absolute Wesen nicht Bewußtsein aller der einzelnen Bewußtsein, die es umfaßt? Warum kennt es dasjenige nicht, was es in sich schließt, wodurch es modificirt wird? Warum hält man es für vielfach, wenn es eins ist? Wo liegt das Band solcher Multiplizität? Die besonderen Bewußtsein hätten ihre Einheit, ihr Band alles dessen, was ihnen begegnet, obgleich sie nur Modificationen sind, und dieses Band, diese Einheit, fehlte der Substanz selbst, welche sie modificiren?

76. Wie dem auch sei, selbst durch die Voraussetzung des Pantheismus kommen die Freunde der Ich-Philosophie in ihren Ansprüchen nicht weiter. Durch ihren Pantheismus legitimiren sie, so zu sagen, ihren Anspruch, gewinnen aber nichtsdestoweniger dasjenige nicht, was sie beanspruchen. Sie nennen sich selbst Götter; und so erhalten sie Grund, zu sagen, die Quelle der Wahrheit sei in ihnen vorhanden. Aber da in ihrem Bewußtsein nichts weiter als *eine Erscheinung* ihrer Göttlichkeit ist, eine einzige Phase des glänzenden Gestirns, so können sie in ihm nichts Anderes sehen, als das, was es ihnen darbietet, und ihre Göttlichkeit findet sich gewissen Gesetzen

unterworfen, welche es ihr unmöglich machen, das Licht zu gewähren, das die Philosophie von ihr fordert.

77. Wenn wir unser Bewußtsein über die nothwendigen Wahrheiten befragen, so werden wir bemerken, daß es dieselben, weit entfernt, sie zu begründen oder zu erzeugen, erkennt und bekennt, unabhängig von sich selbst. Denken wir an den Satz: „Es ist unmöglich, daß eine Sache zu gleicher Zeit sei und nicht sei," und fragen wir, ob die Wahrheit desselben aus unserem Gedanken entsteht, so wird uns sofort das Bewußtsein selbst antworten: Nein. Bevor mein Bewußtsein existirte, war der Satz wahr, und wenn es jetzt nicht existirte, wäre er ebenfalls wahr; wenn ich an ihn nicht denke, ist er ebenfalls wahr; das Ich ist weiter nichts als ein *Auge*, das die Sonne betrachtet, das aber für die Existenz der Sonne nicht nothwendig ist.

78. Noch auf einem anderen Wege kann die Unfruchtbarkeit jeder Philosophie bewiesen werden, welche in dem bloßen Ich den einzigen und allgemeinen Ursprung der menschlichen Erkenntnisse sucht. Jede Erkenntniß verlangt ein Objekt; die *rein* subjektive Erkenntniß ist undenkbar; auch wenn Identität zwischen dem Subjekt und Objekt vorausgesetzt wird, bedarf es des Dualismus von realer und gedachter Beziehung, d. h. daß das Subjekt, insofern es erkannt wird, in gewissem, wenigstens gedachten Gegensatze stehe zu demselben Subjekt, insofern es erkennt. Dies zugegeben, welches ist das Objekt in dem primitiven Akte, den man sucht? Ist es das Nicht-Ich? Dann tritt die Ich-Philosophie in das Strombett der übrigen Philosophieen ein; denn in diesem Nicht-Ich liegen die objektiven Wahrheiten. Ist es das Ich? Dann fragen wir weiter, ob es das Ich an sich oder in seinen Akten sei; ist es das Ich in seinen Akten, dann reducirt sich die Ich-Philosophie auf eine ideologische Analyse und hat nichts Charakteristisches; ist es das Ich an sich, dann sagen wir: dieses wird intuitiv erkannt und am allerwenigsten können diejenigen auf diese Intuition Anspruch machen, welche es das *Absolute* nennen.

Für sie ist das Ich mehr wie für alle Anderen ein finsterer Abgrund. Vergeblich neigt ihr euch über diesen Abgrund und ruft hinein, um die Wahrheit hervorzurufen; der dumpfe Ton, der zu eueren Ohren gelangt, ist das Echo euerer eignen Stimme, sind euere eignen Worte, welche euch die hohle Tiefe nur um so dumpfer und unvernehmlicher zurückgiebt.

79. Unter den Philosophen, welche in eitlen Spitzfindigkeiten sich verlieren, steht der Verfasser der „Wissenschaftslehre", Fichte, obenan, über dessen System Madame Staël mit vieler Feinheit bemerkt, daß es in Etwas dem Erwachen der Statue des Pygmalion gleiche, welche bald sich selbst, bald den Stein, auf dem sie stand, betastend, ausruft: „Ich bin es, ich bin es nicht."

Fichte beginnt seine Wissenschaftslehre damit, daß er sagt, er setzte sich vor, das absoluteste Prinzip, das absolut unbedingte Prinzip jeder menschlichen Erkenntniß zu suchen. Dies ist eine irrige Methode; es wird damit angefangen, dasjenige vorauszusetzen, was man nicht weiß, die Einheit des Prinzipes, und es steigt auch nicht die leiseste Ahnung davon auf, daß möglicher Weise in der Basis der menschlichen Erkenntniß eine wahre Multiplizität vorhanden sein könne. Ich glaube, daß eine solche nicht bloß vorhanden sein kann, sondern wirklich vorhanden ist, daß die Quellen unserer Erkenntniß mehrfache sind, die verschiedenen Gebieten angehören, und daß es nicht möglich ist, zur Einheit zu gelangen, wenn man nicht aus dem Menschen herausgeht und bis zu Gott aufsteigt. Ich wiederhole es, es ist hier eine Täuschung vorhanden, in die man nur zu allgemein verfallen ist und aus der ein vergebliches Abquälen der forschenden Geister und die Annahme extravaganter Systeme herrührt.

Wenige Philosophen dürften sich mehr angestrengt haben als Fichte, um zu diesem absoluten Prinzip zu gelangen. Und was erreichte er? Ich will es offen sagen: nichts; er wiederholt entweder das Prinzip des Descartes oder treibt ein bloßes Spiel mit den Worten. Es flößt Mitleid ein, ihn mit solcher

Anstrengung sich abmühen und so wenig erreichen zu sehen. Ich bitte den Leser, die Geduld zu haben, mir in der Prüfung der Lehre des deutschen Philosophen zu folgen, nicht in der Hoffnung, ein Licht zu gewinnen, das die Pfade der Philosophie erhellen könnte, sondern um mit Kenntniß der Sache über Lehren urtheilen zu können, die in der Welt so vielen Lärm machen.

„Wir haben," sagt Fichte, „den absolutesten, schlechthin unbedingten Grundsatz alles menschlichen Wissens aufzusuchen. Beweisen oder bestimmen läßt er sich nicht, wenn er absolutester Grundsatz sein soll. Er soll diejenige Thathandlung ausdrücken, die unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewußtseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann, sondern vielmehr allem Bewußtsein zum Grunde liegt und allein es möglich macht." (I. Theil. §. 1.)

Ohne irgend ein Fundament, ohne irgend einen Grund, ohne sich selbst die Mühe zu nehmen, anzudeuten, worauf seine Behauptung sich gründet, versichert Fichte, daß das erste Prinzip der Ausdruck eines Aktes sein müsse. Warum kann es keine objektive Wahrheit sein? Dies verdiente doch wenigstens eine Prüfung, da alle früheren Schulen, mit Einschluß der des Descartes, das erste Prinzip nicht unter die Akte, sondern unter die objektiven Wahrheiten setzen. Descartes selbst nimmt, indem er die Thatsache des Gedankens und der Existenz bezeichnet, zu einer objektiven Wahrheit seine Zuflucht: „Was denkt, existirt," oder mit anderen Worten: „Was nicht existirt, kann nicht denken."

80. Durch diese Bemerkung habe ich einen der Grundfehler der Lehre des Fichte und anderer deutscher Philosophen bezeichnet, welche der subjektiven Philosophie (oder der des Subjektes) eine Bedeutung beilegen, die sie nicht verdient. Sie klagen die Andern an, mit zu großer Leichtigkeit den Übergang vom Subjekt zum Objekt zu machen, und vergessen, daß sie selbst unterdessen vom objektiven Gedanken zum reinen Subjekt übergehen, ohne irgend einen Grund oder eine Berechtigung, die

sie dazu autorisirt. Um auf die citirte Stelle von Fichte zurückzukommen: was ist das für ein Akt, der „unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewußtseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann"?

Das gesuchte Prinzip ist doch, weil es absolut ist, nicht davon ausgenommen, erkannt zu sein; denn wenn wir es nicht erkennen, so können wir offenbar nicht behaupten, daß er absolut ist, und wenn es „unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewußtseins nicht vorkommt, noch vorkommen kann", so kann es nicht erkannt werden. Der Mensch erkennt dasjenige nicht, was ihm in seinem Bewußtsein nicht vorkommt.

Das absolute Prinzip, in dem alles Bewußtsein ruht und das es möglich macht, gehört entweder zum Bewußtsein oder nicht. Im ersteren Falle ist es allen Schwierigkeiten unterworfen, denen die übrigen Akte des Bewußtseins unterliegen; im letzteren kann es nicht Objekt der Beobachtung sein und folglich wissen wir von ihm nichts.

Um zum primitiven Akte zu gelangen, indem von ihm Alles getrennt wird, was nicht wesentlich zu ihm gehört, ist es nach Fichte's Geständniß nöthig, die Regeln jeder Reflexion als gültig vorauszusetzen, und von irgend einem Satze auszugehen, den man beliebig wählen kann unter denen, die uns Jeder ohne Widerrede zugiebt. „Sowie dieser Satz zugestanden wird, muß zugleich dasjenige, was wir der ganzen Wissenschaftslehre zu Grunde legen wollen, als Thathandlung zugestanden sein: und es muß aus der Reflexion sich ergeben, daß es als solche, zugleich mit jenem Satze, zugestanden sei. Irgend eine Thatsache des empirischen Bewußtseins wird aufgestellt; und es wird eine empirische Bestimmung nach der anderen von ihr abgesondert, so lange, bis dasjenige, was sich schlechthin selbst nicht wegdenken und wovon sich weiter nichts absondern läßt, rein zurückbleibt." (Ebendas.)

Aus diesen Worten geht hervor, daß der deutsche Philosoph sich vorsetzt, sich zu einem Akte des reinen Bewußtseins zu erheben ohne irgend eine Bestimmung. Dies ist aber

unmöglich. Entweder nimmt Fichte den Akt („die Thathandlung") in einem sehr weiten Sinne, indem er darunter das Substrat jeder Erkenntniß versteht, und in diesem Falle drückt er dadurch nichts anderes als die Idee der Substanz aus; oder er spricht von einem wirklichen Akte, d. h. von irgend einer Ausübung dieser Aktivität, dieser Spontaneität, die wir in uns selbst fühlen, und in dieser Auffassung kann der Akt des Bewußtseins nicht frei von jeder Bestimmung sein, wenn nicht seine Individualität und seine Existenz vernichtet werden soll. Man denkt nicht, ohne etwas zu denken; man reflektirt nicht über innere Akte, ohne daß die Reflexion sich auf etwas fixirte. Bei jedem Akte des Bewußtseins ist Bestimmung vorhanden; ein ganz reiner Akt, der von Allem abstrahirt, der gänzlich unbestimmt ist, ist unmöglich, absolut unmöglich, sowohl subjektiv, weil der Akt des Bewußtseins, auch im Subjekt betrachtet, eine Bestimmung verlangt, als auch objektiv, weil ein solcher Akt als individueller, und daher als existirender undenkbar ist, da er nichts Bestimmtes dem Geist darbietet.

81. Der unbestimmte Akt des Fichte ist nichts weiter als die Idee des Aktes im Allgemeinen. Der deutsche Philosoph glaubte eine große Entdeckung gemacht zu haben, während er im Grunde nichts Anderes sich dachte als das Prinzip der Akte, d. h. die Idee der Substanz, bezogen auf jenes aktive Wesen, dessen Existenz uns das eigene Bewußtsein bezeugt.

Wenn ich offen aussprechen soll, was ich denke, so möchte ich sagen, daß meiner Meinung nach Fichte durch die ganze Grübelei seiner Analyse die Philosophie um keinen Schritt weiter gebracht hat in der Entdeckung des ersten Prinzipes. Aus dem bisher Gesagten ist klar, daß man ihm jedes weitere Fortschreiten in seinen Schlüssen unmöglich machen kann, wenn man Rechenschaft von ihm von den willkührlichen Voraussetzungen fordert, die er bereits auf der ersten Seite seines Buches macht. Gleichwohl will ich, um mit aller Ehrlichkeit zu Werke zu gehen, seine weiteren Ideen hier nicht im Auszuge geben, sondern ihn selbst reden lassen.

„Den Satz: A ist A (soviel als A = A, denn das ist die Bedeutung der logischen Copula) giebt Jeder zu; und zwar ohne sich im Geringsten darüber zu bedenken: man erkennt ihn für völlig gewiß und ausgemacht. Wenn aber Jemand einen Beweis desselben fordern sollte, so würde man sich auf einen solchen Beweis gar nicht einlassen, sondern behaupten, jener Satz sei schlechthin, d. h. ohne allen weiteren Grund, gewiß: und indem man dieses, ohne Zweifel mit allgemeiner Beistimmung, thut, schreibt man sich das Vermögen zu, etwas schlechthin zu setzen."

„Man setzt durch die Behauptung, daß obiger Satz an sich gewiß sei, nicht, daß A sei. Der Satz A ist A ist gar nicht gleichgeltend dem: A ist, oder: es ist ein A. (Sein, ohne Prädikat gesetzt, drückt etwas ganz anderes aus, als Sein mit einem Prädikate, worüber weiter unten.) Man nehme an, A bedeute einen in zwei gerade Linien eingeschlossenen Raum, so bleibt jener Satz immer richtig; obgleich der Satz: A ist, offenbar falsch wäre. Sondern man setzt: wenn A sei, so sei A. Mithin ist davon, ob überhaupt A sei oder nicht, gar nicht die Frage. Es ist nicht die Frage vom Gehalte des Satzes, sondern bloß von seiner Form, nicht von dem, wovon man etwas weiß, sondern von dem, was man weiß, von irgend einem Gegenstande, welcher es auch sein möge."

„Mithin wird durch die Behauptung, daß der obige Satz schlechthin gewiß sei, das festgesetzt, daß zwischen jenem Wenn und diesem So ein nothwendiger Zusammenhang sei; und der nothwendige Zusammenhang zwischen beiden ist es, der schlechthin und ohne Grund gesetzt wird. Ich nenne diesen nothwendigen Zusammenhang vorläufig = X."

Dieser ganze Apparat von Analyse bedeutet nichts weiter, als was jeder Schüler der Logik weiß, d. h. daß in jedem Satze die Copula, oder das Verbum sein nicht die Existenz des Subjektes, sondern seine Beziehung zum Prädikat anzeigt; um uns eine so einfache Sache zu sagen, waren nicht so viele Worte nöthig und so affektirte Anstrengungen des Verstandes,

um so weniger, da es sich um einen identischen Satz handelt. Doch hören wir noch weiter mit Geduld den deutschen Philosophen.

„In Rücksicht auf A selbst aber, ob es sei oder nicht, ist dadurch noch nichts gesetzt. Es entsteht also die Frage, unter welcher Bedingung ist denn A?"

„X wenigstens ist *im* Ich und *durch* das Ich gesetzt — denn das Ich ist es, welches im obigen Satze urtheilt und zwar nach X, als einem Gesetze, urtheilt; welches mithin dem Ich gegeben, und da es schlechthin und ohne allen weiteren Grund aufgestellt wird, dem Ich durch das Ich selbst gegeben sein muß."

82. Worauf reduzirt sich diese Algebra? In gewöhnliche Sprache übersetzt, würde sie so lauten: In den identischen oder gleichlautenden Sätzen ist eine Beziehung vorhanden; der Geist erkennt sie, er urtheilt und schließt über das Übrige mit Beobachtung dieser Beziehung. Diese Beziehung ist unserem Geiste gegeben; bei den identischen Sätzen bedürfen wir keines Beweises, um unsere Zustimmung zu geben. Alles das ist sehr wahr, sehr klar, sehr einfach; wenn aber Fichte hinzusetzt, daß diese Beziehung dem Ich gegeben sein müsse durch das Ich selbst, so behauptet er etwas, was er nicht weiß und nicht wissen kann. Wer hat ihm gesagt, daß die objektiven Wahrheiten uns durch uns selbst kommen? So leichtsinnig, durch einen bloßen Federstrich löst er eine der Hauptfragen der Philosophie, die Frage über den Ursprung der Wahrheit? Hat er uns etwa das Ich definirt? Hat er uns irgend eine Idee von ihm gegeben? Seine Worte haben entweder keinen Sinn, oder sie bedeuten Folgendes: Ich urtheile nach einer Beziehung; dieses Urtheil gehört mir; diese Beziehung als erkannte, abgesehen von ihrer realen Existenz, ist in mir; was Alles auf dasselbe herauskommt, was weit klarer und natürlicher Descartes ausgesprochen: „Ich denke, also bin ich."

83. Wenn man aufmerksam die Worte Fichte's erwägt, so sieht man ganz klar, daß er über das von dem französischen

Philosophen bereits Gesagte durchaus nicht hinauskommt. „Ob und wie A überhaupt gesetzt sei, wissen wir nicht; aber da X einen Zusammenhang zwischen einem unbekannten Setzen des A und einem, unter der Bedingung jenes Setzens, absoluten Setzen desselben A bezeichnen soll, so ist, wenigstens insofern jener Zusammenhang gesetzt wird, A in dem Ich und durch das Ich gesetzt, so wie X. — X ist nur in Beziehung auf ein A möglich; nun ist X im Ich wirklich gesetzt: mithin muß auch A im Ich gesetzt sein, insofern X darauf bezogen wird." Welch' verworrene und mysteriöse Sprache, um uns sehr gewöhnliche Dinge zu sagen. Wie groß erscheint Descartes neben Fichte! Beide beginnen ihre Philosophie mit der Thatsache des Bewußtseins, welche die Existenz offenbart. Der eine drückt das, was er denkt, mit Klarheit, Einfachheit, in einer Sprache aus, die alle Welt versteht und verstehen muß; der andere, um sich den Anschein eines Erfinders zu geben und sich nicht als Schüler eines Anderen zu zeigen, hüllt sich in eine geheimnißvolle Wolke und verkündet, von Finsterniß umgeben, mit hohler Stimme seine Orakel. Descartes sagt: „Ich denke, daran kann ich nicht zweifeln; dies ist eine Thatsache, die mein inneres Bewußtsein mir bezeugt; Niemand kann denken, ohne zu existiren; ich existire also." Dies ist klar, einfach, offen, läßt einen wahren Philosophen, einen Mann ohne Ziererei und Ansprüche erkennen. Der Andere sagt: „Man gebe mir irgend einen Satz zu, z. B. A ist A;" erklärt dann, daß in den Sätzen das Verbum *sein* nicht die absolute Existenz des Subjektes bezeichnet, sondern seine Beziehung zum Prädikat, Alles mit einem Apparat von Gelehrsamkeit, der durch seine Form ermüdet und durch seine Nutzlosigkeit lächerlich wird, und zu welchem Ende? Um uns zu sagen, daß A in dem Ich ist, weil die Beziehung des Prädikates zum Subjekt, oder das X, nur in einem Wesen möglich ist, denn A bedeutet irgend ein Wesen. Vergleichen wir die beiden Syllogismen mit einander. Descartes sagt: „Nichts kann denken, ohne zu existiren, und da ich nun denke, so existire ich." Fichte sagt wörtlich Folgendes:

„X ist nur in Beziehung auf ein A möglich; nun ist X im Ich wirklich gesetzt: mithin muß auch A im X gesetzt sein.“ Welches ist hier der Unterschied im Wesen? Keiner. Und in der Form? Derselbe, der zwischen der Sprache eines schlichten und einfachen und der eines eitlen und gezierten Menschen besteht.

Ich wiederhole, daß sich die beiden Syllogismen im Wesen nicht unterscheiden. Der Obersatz des Descartes ist: „Nichts kann denken, ohne zu existiren.“ Er beweist ihn nicht und gesteht, daß er nicht bewiesen werden kann. Der Obersatz des Fichte lautet: „X ist nur in Beziehung auf ein A möglich,“ oder mit anderen Worten: Eine Beziehung eines Prädikates zu einem Subjekt, insofern sie erkannt wird, ist nur möglich in einem Wesen, welches erkennt. „Da X einen Zusammenhang zwischen einem unbekannten Setzen des A, und einem, unter der Bedingung jenes Setzens, absoluten Setzen desselben A bezeichnen soll,“ d. h. insofern es erkannt ist. Und wie beweist Fichte, daß ein relatives Setzen ein absolutes Setzen voraussetzt, d. h. ein Subjekt, in dem es gesetzt wird? Ebenso wie Descartes; er verzichtet auf diesen Beweis. Es giebt kein relatives A, wenn es kein absolutes giebt; nichts kann denken, ohne zu existiren; dies ist klar und evident, und weder Descartes noch Fichte gehen weiter.

Der Untersatz des Descartes ist: Ich denke. Den Beweis für diesen Untersatz giebt der Philosoph nicht; er bezieht sich auf das innere Bewußtsein und gesteht, daß man darüber nicht hinausgehen könne. Der Untersatz des Fichte ist folgender: „X ist im Ich wirklich gesetzt,“ was ebensoviel heißt als: die Beziehung des Prädikates zum Subjekt ist durch das Ich wirklich erkannt; und da der Satz, wie Fichte sagt, willkührlich gewählt werden kann und jeder beliebige brauchbar ist, so heißt behaupten, die Beziehung des Prädikates zum Subjekte sei durch das Ich erkannt, ebensoviel als sagen, irgend eine (beliebige) Beziehung sei durch das Ich erkannt, was mit deutlicheren Worten ausgedrückt lautet: Ich denke.

84. Und man beachte wohl, wenn hier irgend ein Unterschied vorhanden, so ist der Vortheil offenbar auf Seite des Franzosen. Descartes versteht unter Gedanken jedes innere Phänomen, von dem wir Bewußtsein haben. Um diese Thatsache zu bezeichnen, braucht man nicht Sätze zu analysiren und den Geist zu verwirren, wo vor Allem Klarheit und Präzision nothwendig ist. Um zu derselben Thatsache zu gelangen, macht Fichte weite Umschweife, während Descartes sie mit dem Finger bezeichnet und sagt: Hier ist sie. Das Erstere ist der Charakter des Sophisten, das Letztere der des Genies. Diese Formen des deutschen Philosophen, obgleich wenig geeignet, die Wissenschaft zu erhellen, würden keinen anderen Übelstand mit sich bringen als Ermüdung des Autors und des Lesers, wenn sie auf dasjenige beschränkt blieben, was wir bisher gesehen haben, aber, unglücklicher Weise! dieses geheimnißvolle Ich, das er in dem Vorhof seiner Wissenschaft uns zeigt und das in den Augen der gesunden Vernunft nichts Anderes sein kann, als was es für Descartes war, d. h. der menschliche Geist, der seine Existenz durch seinen eigenen Gedanken erkennt, erweitert sich in den Händen des Fichte wie ein gigantischer Schatten, der bei einem Punkte anfängt, um dann sein Haupt in den Wolken und seine Füße im Abgrunde zu verbergen. Dieses Ich, das absolute Subjekt, ist ihm sofort ein Wesen, welches existirt, bloß weil es sich selbst setzt, ein Wesen, das sich selbst erschafft und Alles verschlingt, ja Alles selbst ist, und das sich offenbart in dem menschlichen Bewußtsein als eine der unzähligen Phasen, welche der unendlichen Existenz zukommen.

Diese Andeutung genügt, um die Tendenzen des Fichteschen Systemes zu bezeichnen. Da wir es vorläufig nur mit der Gewißheit und ihren Fundamenten zu thun haben, so wäre es nicht angemessen, hier auf dasjenige einzugehen, was ich ausführlich am entsprechenden Orte zu sagen gedenke, bei der Untersuchung über die Idee der Substanz und der Widerlegung des Pantheismus.

Dieser ist einer der großen Irrthümer der Philosophie

unserer Zeit; überall und unter allen Gesichtspunkten muß man ihn bekämpfen, und um es mit Erfolg zu thun, ihn bei seinen ersten Schritten aufhalten. Deßhalb habe ich mit Ausführlichkeit die Fundamental-Reflexion Fichte's in seiner „Wissenschaftslehre" erörtert, und sie der Wichtigkeit entkleidet, die der Philosoph ihr beilegen will, um auf sie eine transcendentale Wissenschaft zu gründen, da er sich schmeichelt, das absolut unbedingte Prinzip aller menschlichen Kenntnisse bestimmen zu können.

Anmerkung. (VII.)

Man glaube nicht, daß ich über die von den deutschen Philosophen angenommenen Formen zu streng urtheile. Bekannt ist, wie Madame Staël über sie urtheilt. Aber ich kann zu meinem Gunsten einen noch competenteren Richter anführen. Schelling selbst, eine der Coryphäen der deutschen Philosophie, sagt: „Die Deutschen hatten so lange Zeit bloß unter sich philosophirt, daß sie allmälig in Gedanken und Worten immer mehr vom allgemein (nicht bloß zur Noth in Deutschland) Verständlichen sich entfernten und der Grad dieser Entfernung zuletzt beinahe zum Maßstab philosophischer Meisterschaft wurde. Beispiele brauchen wir kaum anzuführen. Wie Familien, die vom allgemeinen Umgang sich absondernd, bloß unter sich leben, zuletzt außer anderen abstoßenden Eigenheiten auch eigene, nur ihnen verständliche Ausdrücke unter sich annehmen, so war es den Deutschen in der Philosophie ergangen, und je mehr sie nach einigen mißlungenen Versuchen, die Kantische Philosophie außer Deutschland zu verbreiten, darauf verzichteten, sich anderen Völkern verständlich zu machen, desto mehr sahen sie die Philosophie als etwas für sie allein gleichsam Daseiendes an, ohne zu bedenken, daß die ursprüngliche, wenn auch oft verfehlte, doch nie aufzugebende Absicht aller Philosophie eben auf allgemeine Verständigung gehe. Es kann daraus allerdings nicht folgen, daß Gedankenwerke wie Exercitia Styli zu beurtheilen sind; wohl aber folgt, daß eine Philosophie, deren Inhalt nicht jeder gebildeten Nation begreiflich und allen Sprachen zugänglich gemacht werden kann, schon darum allein nicht die allgemeine und wahre sein kann." (Victor Cousin über französische und deutsche Philosophie. Nebst einer Vorrede von Schelling. Stuttgart 1834. Vorrede pag. IV und V.)

Schelling schmeichelt sich, die deutsche Philosophie werde, was die Klarheit betrifft, auf den rechten Weg zurückkommen, und setzt hinzu: „Der philosophische Schriftsteller, der noch vor wenigen Jahrzehnten der einmal angenommenen Schulsprache und Form sich nicht entziehen konnte ohne Gefahr, für einen weniger wissenschaftlichen Mann gehalten zu werden, wird sich von diesem Zwange leichter befreien. Er wird die Tiefe in den Gedanken suchen, und wenigstens wird eine gänzliche Unfähigkeit und Unfertigkeit, sich auszudrücken, nicht mehr, wie man es erlebt, als ein Kennzeichen philosophischer Inspiration gelten." Ich habe zu diesen Worten Schellings nichts hinzuzufügen; ich erlaube mir nur, ihrem Autor zu bemerken: Mutato nomine de te fabula ista narratur.

VIII. Kapitel.

Die allgemeine Identität.

85. Um Einheit in die Wissenschaft zu bringen, berufen sich Einige auf die allgemeine Identität; aber auf diese Weise findet man nicht die Einheit, sondern nimmt seine Zuflucht zum Chaos.

Von vornherein ist klar, daß die allgemeine Identität, wäre sie nicht absurd, zum wenigsten eine unbegründete Hypothese sein würde. Die Einheit des Bewußtseins ausgenommen, finden wir in uns nichts, was Eins wäre; eine Vielheit von Ideen, von Wahrnehmungen, von Urtheilen, von Willensakten, von Eindrücken der verschiedensten Art; Vielheit in den Wesen, die uns umgeben, oder wenn man will, in den Erscheinungen, dies ist's, was wir erfahren rücksichtlich der äußeren Objekte. Wo ist die Einheit und Identität, wenn sie sich weder in uns noch außer uns findet?

86. Wenn man sagt, daß Alles, was sich uns darbietet, nur Phänomene seien, und daß wir die Realität, die identische und absolute Einheit, die unter ihnen sich verbirgt, nicht wahrnehmen können, so kann man mit folgendem Dilemma antworten: entweder beschränkt sich unsere Erfahrung auf die Phänomene, oder sie gelangt bis zur Natur der Sache selbst; im

ersteren Falle können wir dasjenige nicht wissen, was unter den Phänomenen sich verbirgt, und die identische und absolute Einheit wird uns mithin unbekannt sein; im letzteren Falle ist die Natur nicht Eins, sondern vielfach, denn wir finden überall die Multiplicität.

87. Es ist merkwürdig, mit welchem Leichtsinn Menschen, die in den einfachsten Dingen Skeptiker sind, sich plötzlich in Dogmatiker verwandeln, wenn sie auf einen Punkt kommen, wo die größten Motive zum Zweifel sich darbieten. Für sie ist die äußere Welt entweder ein bloßer Schein, oder ein Wesen, das in nichts demjenigen gleicht, was sich das Menschengeschlecht allgemein vorstellt; das Criterium der Evidenz, des gesunden Sinnes, und das Zeugniß der Sinne ist von keiner Bedeutung, um zur Beistimmung zu nöthigen; nur das Volk kann sich mit so schwachen Fundamenten begnügen; der Philosoph bedarf andere, stärkere. Aber sonderbar! der Philosoph selbst, der die Realität trügerischen Schein nannte, der Dunkelheit erblickt, wo das Menschengeschlecht hell sieht, er findet sich, sobald er aus der Welt des Scheines herausgeht und zu den Regionen des Absoluten gelangt, von einem geheimnißvollen Glanz erleuchtet; er hat nicht nöthig, zu erörtern, sondern durch reinste Intuition sieht er das Unbedingte, das Unendliche, das Eine, in welches alles Vielfache sich auflöst, die große Realität, die die Grundlage aller Phänomene ist, das große All, das in seinem Schooße die Verschiedenheit aller Existenzen vereinigt, das Alles umfaßt und Alles absorbirt in der vollkommensten Identität; der Blick des Philosophen haftet an jenem Heerde von Licht und Leben, sieht vor seinen Augen in unermeßlichen Wellen das Meer der Existenzen sich entrollen, und erklärt so das Verschiedene durch das Eine, das Zusammengesetzte durch das Einfache, das Endliche durch das Unendliche. Für diese Wunder hat er nicht nöthig, aus sich herauszugehen, es genügt ihm dazu, nur alles Empirische zu vernichten, zum reinen Akt aufzusteigen auf geheimnißvollen Pfaden, die Allen unbekannt sind, außer ihm. Dieses Ich, das sich für eine flüchtig

vorübereilende Existenz, abhängig von einer anderen höheren halten möchte, geräth in Erstaunen, sich selbst so groß zu finden; es findet in sich den Ursprung aller Dinge, oder besser, das einzige Wesen, von dem alle anderen nur phänomenale Modificationen sind; es ist das Universum selbst, das in stufenweiser Entwicklung dahin gelangt ist, Bewußtsein seiner selbst zu haben; Alles, was es außer sich betrachtet und was ihm auf den ersten Blick als verschieden erscheint, ist nichts Anderes, als es selbst, nur ein Reflex seiner selbst, der seinen Augen sich zeigt, und unter tausend Formen wie ein prächtiges Panorama sich entwickelt.

Sollten die Leser etwa glauben, ich fingirte ein System, um das Vergnügen zu haben, es zu bekämpfen, so mögen sie wissen: die Lehre, die ich so eben auseinandergesetzt, ist die Lehre des Philosophen Schelling.

88. Eine der Ursachen dieses Irrthums ist die Dunkelheit, welche das Problem der Erkenntniß darbietet. Das Erkennen ist eine immanente und zu gleicher Zeit auf ein äußeres Objekt sich beziehende Thätigkeit, mit Ausnahme der Fälle, wo das intelligente Wesen sich selbst in einem reflexiven Akt zum Objekt nimmt. Um irgend eine Wahrheit zu erkennen, geht der Geist nicht aus sich selbst heraus, seine Thätigkeit übt sich nicht außerhalb seiner selbst aus; das innerste Bewußtsein sagt ihm, daß er in sich bleibt und daß seine Aktivität sich in ihm entwickelt.

Diese immanente Thätigkeit erstreckt sich auf die in Ort und Zeit entferntesten und von Natur verschiedensten Objekte. Wie kann sich der Geist mit ihnen in Contact bringen? Wie kann man erklären, daß die Wirklichkeit und die Vorstellung conform sind? Ohne diese letztere giebt es keine Erkenntniß; ohne Conformität giebt es keine Wahrheit, die Erkenntniß ist eine reine Illusion, der nichts entspricht, und der menschliche Geist der beständige Spielball eitlen Scheines.

Es kann nicht geläugnet werden, daß in diesem Problem sehr große Schwierigkeiten liegen, die vielleicht für die Wissen-

schaft des Menschen, so lange er auf Erden lebt, unübersteiglich sind. Alle ideologischen und psychologischen Fragen, welche die ausgezeichnetsten Metaphysiker beschäftigt haben, finden hier Anwendung. Da es nicht meine Absicht ist, hier in Erörterungen einzugehen, die an einen anderen Ort gehören, so werde ich mich in Betreff der Frage über die Gewißheit und ihr Fundamentalprinzip, die ich behandele, auf den bereits angedeuteten Gesichtspunkt beschränken.

89. Daß die Vorstellung existirt, ist eine durch den inneren Sinn bezeugte Thatsache; ohne dieselbe ist kein Gedanke möglich; die Behauptung: Ich denke, ist, wenn auch nicht der Ursprung aller Philosophie, so doch ihre unerläßliche Bedingung.

90. Woher kommt die Vorstellung? Wie erklärt sich's, daß ein Wesen in eine solche Communication mit den anderen sich setzt, und zwar nicht durch eine transitive, sondern eine immanente Thätigkeit? Wie erklärt sich die Conformität zwischen der Vorstellung und den Objekten? Deutet nicht dieses Geheimniß an, daß im Grunde aller Dinge Einheit, Identität vorhanden, daß das Wesen, welches erkennt, das erkannte Wesen selbst ist, das sich selbst unter bestimmter Form erscheint und daß Alles, was wir Realitäten nennen, nichts weiter ist als Phänomene eines und desselben, stets identischen, unendlich thätigen Wesens, das seine Kräfte in verschiedener Weise entwickelt und durch seine Entwicklung dasjenige bildet, was wir Universum nennen? Nein; so ist es nicht, so kann es nicht sein; dies ist ein Absurdum, das auch die ausschweifendste Vernunft nicht zu begreifen vermag; ein ebenso verzweifeltes als ohnmächtiges Mittel, um ein Geheimniß, wenn man es so nennen will, zu erklären, das aber tausendmal weniger dunkel ist, als das System, durch das man es aufzuhellen vorgiebt.

91. Die allgemeine Identität erklärt nichts, sondern verwirrt vielmehr Alles; sie verscheucht nicht die Schwierigkeit, sondern vermehrt sie und macht sie unlösbar. Allerdings ist es nicht leicht, Rechenschaft von der Art und Weise zu geben, wie sich dem Geist die Vorstellung von Dingen darbietet, die

von ihm selbst verschieden sind; aber ebenso schwierig ist es, zu erklären, wie der Geist von sich selbst eine Vorstellung haben kann. Wenn Einheit, wenn vollkommene Identität zwischen Subjekt und Objekt vorhanden ist, wie kommt es, daß beide als verschiedene Dinge sich uns darbieten? Wie entsteht aus der Einheit dieser Dualismus, aus der Identität diese Verschiedenheit?

Es ist eine durch die Erfahrung bestättigte Thatsache, und zwar nicht durch die Erfahrung der äußeren Objekte, sondern durch die des innersten Bewußtseins, durch die innerste Tiefe unserer Seele, daß bei jeder Erkenntniß Subjekt und Objekt, Vorstellung und vorgestellte Sache, vorhanden; ohne diesen Unterschied ist die Erkenntniß nicht möglich. Auch wenn wir durch eine Anstrengung der Reflexion uns selbst zum Objekte nehmen, zeigt sich dieser Dualismus; wenn er nicht existirt, so fingiren wir ihn; denn ohne diese Fiktion kommen wir nicht zum Denken.

92. Wenn man übrigens genau die Sache prüft, so findet sich auch bei der innersten und concentrirtesten Reflexion der Dualismus nicht bloß in der Fiktion, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, sondern in Wirklichkeit. Wenn die Intelligenz sich auf sich selbst richtet, so sieht sie ihre eigene Wesenheit nicht, denn die direkte Intuition ihrer selbst ist ihr nicht gestattet; was sie sieht, sind ihre Akte, und diese nimmt sie zum Objekt. Dies vorausgeschickt, sagen wir: der reflexe Akt ist durchaus nicht der Akt selbst, über den reflektirt wird; wenn ich denke, daß ich denke, so ist das erste Denken verschieden vom zweiten, so verschieden, daß das eine auf das andere folgt, da das reflexe Denken nicht existiren kann, ohne daß vorher das Denken existirt hätte, über welches reflektirt wird.

93. Eine gründliche Analyse der Reflexion bestättigt das Gesagte. Ist es möglich, zu reflektiren ohne Objekt, über das reflektirt wird? Offenbar nicht. Welches ist dieses Objekt im vorliegenden Falle? Der eigene Gedanke. Also mußte dieser Gedanke vor der Reflexion existiren. Wenn man annimmt, es

sei nicht nothwendig, daß die Gedanken in verschiedenen Zeitmomenten aufeinander folgen, und die Abhängigkeit bliebe auch bei der Gleichzeitigkeit bestehen, so bleibt nichtsdestoweniger unser Argument in Kraft. Angenommen (aber nicht zugegeben), daß die Gleichzeitigkeit möglich, so ist wenigstens die Abhängigkeit nicht möglich, wenn kein Unterschied vorhanden. Die Abhängigkeit ist eine Beziehung; die Beziehung setzt Gegensatz der Extreme voraus; dieser Gegensatz aber involvirt den Unterschied.

94. Daß diese Akte verschieden sind, auch wenn sie gleichzeitig gedacht werden, kann noch auf andere Weise bewiesen werden. Einer derselben, der nämlich, über den reflektirt wird, kann ohne den anderen, reflexen, existiren. Man denkt beständig, ohne daß man nöthig hätte, zu denken, daß man denkt, und bei jeder beliebigen Reflexion kann dies der Fall sein, sei es, daß sie nur aus der Absicht entsteht, um mit dem gedachten Akte sich zu beschäftigen, sei es, daß sie verschwindet und nur den direkten Akt zurückläßt. Diese Akte sind also nicht bloß verschieden, sondern auch trennbar; der Dualismus von Subjekt und Objekt existirt also nicht bloß rücksichtlich der äußeren Welt, sondern auch in dem innersten Grunde unserer Seele.

95. Man darf nicht einwenden, die Reflexion habe nicht einen bestimmten Akt zum Objekt, sondern den Gedanken im Allgemeinen. Dies ist in vielen Fällen falsch; denn wir denken nicht bloß, daß wir denken, sondern auch, daß wir einen bestimmten Gedanken haben. Überdies, wenn auch die Reflexion zuweilen den Gedanken im Allgemeinen zum Objekt hat, so verschwindet auch dann der Dualismus nicht. Der subjektive Akt ist in diesem Falle ein individueller Akt, der in einem bestimmten Zeitmoment existirt, und sein Objekt ist der Gedanke im Allgemeinen, d. h. eine Idee, die jeden Gedanken umfaßt, die eine Art von dunkler Erinnerung aller vergangenen Akte oder dessen, was man Aktivität, intellektuelle Kraft nennt, involvirt. Der Dualismus existirt also und springt noch evidenter in die Augen, als wenn das Objekt ein bestimmter Gedanke ist. In dem einen Falle liegen wenigstens zwei individuelle

Akte zur Vergleichung vor; in dem anderen jedoch ist ein individueller Akt mit einer abstrakten Idee zu vergleichen, etwas, was in einem Zeitpunkte existirt, mit einer Idee, die entweder von jeder Zeit absieht, oder in unbestimmter Weise die ganze Vergangenheit umfaßt, von der Zeit an, wo das Bewußtsein des Wesens, welches reflektirt, anfing.

96. Diese Gründe haben noch weit mehr Kraft, wenn sie gegen Philosophen gerichtet werden, die das Wesen des Geistes nicht in die Denkkraft, sondern in den Gedanken selbst setzen, die dem Ich nicht mehr Existenz zusprechen, als die aus seiner eigenen Erkenntniß entsteht, indem sie behaupten, es existire nur, weil es sich selbst setze, indem es sich erkenne, und es existire nur, insofern es sich setze, d. h. insofern es sich erkenne. Bei diesem System existirt Dualismus oder besser Pluralität nicht bloß in den Akten, sondern auch in dem Ich selbst; denn dieses Ich ist ein Akt und die Akte folgen auf einander wie eine Reihe von Strömungen, die bis in's Unendliche sich entwickeln. Weit entfernt also, die absolute Einheit, oder die Identität zwischen Subjekt und Objekt zu retten, nimmt man Pluralität und Multiplicität im Subjekt selbst an, und die Einheit des Bewußtseins selbst, in Gefahr, durch die philosophischen Spitzfindigkeiten vernichtet zu werden, muß sich flüchten in den Schatten der unbesiegbaren Natur.

97. Unzweifelhaft steht mithin fest, daß in uns ein primitiver Dualismus von Subjekt und Objekt vorhanden; ohne diesen läßt sich der Gedanke nicht begreifen, und die Vorstellung selbst ist ein Wort ohne Sinn, wenn man nicht auf eine oder die andere Weise in den Geheimnissen der Intelligenz real verschiedene Dinge zugiebt. Man erlaube mir die Bemerkung, daß wir einen erhabenen Typus dieses Unterschiedes in dem hochheiligen Geheimniß der Dreieinigkeit finden, dem Fundamentaldogma unserer heiligen Religion, das mit undurchdringlichem Schleier bedeckt ist, aber gleichwohl Ströme von Licht entsendet, um die tiefsten philosophischen Fragen zu erhellen. Dieses Geheimniß wird durch den schwachen Sterblichen nicht

erklärt, wohl aber ist es für den Menschen selbst eine erhabene Erklärung. Schon Plato bemächtigte sich der dunklen Andeutungen dieses Geheimnisses wie eines Schatzes von unermeßlichem Werth für die philosophischen Theorien, und die heiligen Väter und die Theologen haben, indem sie sich bemühten, über dasselbe einiges Licht zu verbreiten durch Gründe der Congruenz, die tiefsten Geheimnisse des menschlichen Gedankens beleuchtet.

98. Die Vertheidiger der allgemeinen Identität gewinnen übrigens, während sie einer primitiven und fundamentalen Thatsache des Bewußtseins widersprechen, nichts, um weder den Ursprung der intellektuellen Vorstellung, noch ihre Conformität mit den Objekten zu erklären. Offenbar besitzt kein Mensch die Intuition der Natur des individuellen Ich und noch weit weniger des absoluten Wesens, das jene Philosophen als Substrat alles dessen, was existirt oder erscheint, annehmen. Ohne diese Intuition wird es nicht möglich sein, a priori weder die Vorstellung der Objekte, noch die Conformität dieser mit ihr zu erklären. Die Thatsache also, auf welche man die ganze Philosophie gründen will, existirt entweder nicht, oder ist uns unbekannt. In beiden Fällen kann sie nicht dazu dienen, ein System zu begründen.

Wenn diese Thatsache existirte, so könnte sie sich unserem Geiste nicht darbieten durch das Mittel eines Ausspruches, zu dem wir durch Schlußfolgen gelangten. Sie muß vielmehr gesehen, als erkannt werden; sie muß entweder den ersten Platz oder gar keinen einnehmen. Wenn wir zu schließen anfangen, ohne auf ihr zu fußen, so stützen wir uns auf den Schein, um zur Wahrheit zu gelangen, bedienen uns der Täuschung, um die Wirklichkeit zu erreichen. Es folgt mithin in evidenter Weise aus dem System unserer Gegner, daß die Philosophie entweder anfangen muß mit der mächtigsten Intuition, die nur gedacht werden kann, oder daß es ihr unmöglich ist, auch nur einen Schritt zu machen.

99. Die Schulen unterschieden zwischen dem Prinzip

des Seins und dem des Erkennens, principium essendi et principium cognoscendi; aber dieser Unterschied hat keinen Raum in dem philosophischen System, das wir hier bekämpfen; das Sein verwechselt sich mit dem Erkennen; was existirt, existirt, weil es sich erkennt, und existirt nur, insofern es sich erkennt. Die Entwicklung der Erkenntnisse ist die Entwicklung der Existenz. Es sind nicht einmal zwei parallele Bewegungen, es ist nur eine Bewegung vorhanden; das Ich ist das Universum und das Universum ist das Ich; Alles, was existirt, ist eine Entwicklung der primitiven Thatsache, ist die Thatsache selbst, die sich entfaltet, indem sie verschiedene Formen annimmt und sich ausdehnt, wie ein unendlicher Ocean; ihr Ort ist ein Raum ohne Gränzen, ihre Dauer die Ewigkeit.

Anmerkung. (VIII.)

Die Lektüre des Schellingschen Werkes: „System des transcendentalen Idealismus," läßt keinen Zweifel übrig über seine Art zu denken in Betreff dieser Identität, die im Grunde nichts anderes ist und sein kann, als der Pantheismus; gleichwohl muß ich zur Steuer der Wahrheit bemerken, daß Schelling seine Lehre modificirt oder ihre Consequenzen gefürchtet zu haben scheint, wenn wir uns nämlich an die Andeutungen zu halten haben, die sich in seiner ersten Vorlesung zu Berlin vom 15. November 1841 finden. Hier findet sich folgende höchst beachtenswerthe Stelle: „Die Schwierigkeiten, mit denen die Philosophie zu ringen hat, sind offenbar und lassen sich nicht verheimlichen. Noch nie hat sich gegen die Philosophie eine so mächtige Reaktion von Seiten des Lebens erhoben, als in diesem Augenblick. Dies beweist, daß die Philosophie bis zu jenen Lebensfragen vorgedrungen ist, gegen die es Keinem erlaubt, ja möglich ist, gleichgültig zu sein. So lange sich die Philosophie in ihren ersten Anfängen oder auf den ersten Stufen ihres Fortschrittes befindet, kümmert sich Niemand um sie, der nicht selbst Philosophie zum Geschäft seines Lebens gemacht hat. Alle Anderen erwarten die Philosophie bei ihrem Ende, für die Welt erlangt sie erst Wichtigkeit durch ihre Resultate. Nur tiefe Unerfahrenheit indeß könnte sich einbilden, daß die Welt bereit sei, jedes Resultat, das man ihr als Ergebniß gründlicher und strenger Wissenschaft versichert oder darstellt, jedes Resultat ohne Unterschied sich auflegen zu

lassen. Wäre dem so, so müßte sie nach Umständen z. B. auch einer wesentlich unsittlichen oder selbst die Grundlagen der Sittlichkeit in sich aufhebenden Lehre sich unterwerfen. Dies erwartet aber Niemand von ihr, und es ist noch kein Philosoph erfunden worden, der ihr dies zugemuthet hätte. Sie würde sich nicht damit abweisen lassen: sie verstehe die Prinzipien nicht, nicht den künstlichen und verwickelten Gang der Beweise, sondern ohne nach diesen sich umzusehen, würde sie behaupten, daß eine Philosophie, die zu solchen Resultaten gelangt sei, auch in ihren Prinzipien nicht richtig sein könne. Was römische Sittenlehre vom Nützlichen gesagt: Nihil utile nisi quod honestum, müsse auch von dem Wahren gesagt werden. Was nun aber in Bezug auf das Sittliche Jeder zugesteht, das muß auch von allen anderen, das menschliche Leben zusammenhaltenden Überzeugungen, also vorzüglich von den religiösen gelten. Keine Philosophie, die auf sich etwas hält, wird zugestehen, daß sie in Irreligion ende. Die Philosophie befindet sich nun aber gerade in der Lage, daß sie in ihrem Resultat religiös zu sein versichert und daß man ihr dies nicht zugiebt, namentlich ihre Deduktionen christlicher Dogmen nur für Blendwerk gelten läßt. Dies sagen selbst einige ihrer, getreuen oder ungetreuen, Schüler. Wie es sich verhalten möge, ist vorerst gleichgültig; genug, daß der Verdacht erregt worden, die Meinung vorhanden ist. Das Leben behält aber am Ende immer Recht, und so droht denn zuletzt von dieser Seite der Philosophie selbst Gefahr. Schon stehen sie bereit, die gegen eine bestimmte Philosophie zu eifern vorgeben, aber im Grunde alle Philosophie meinen, und in ihrem Herzen sagen: Philosophie soll überhaupt nicht mehr sein. Auch ich bin hierbei nicht unbetheiligt, *denn der erste Impuls zu dieser Philosophie, die nun so allgemein wegen ihrer religiösen Resultate übel angesehen wird, ist, wie man dafür hält, von mir ausgegangen.* Wie werde nun ich mich dabei benehmen? Gewiß, ich werde keine Philosophie von Seiten ihrer letzten Ergebnisse angreifen, was ohnedies nicht leicht ein philosophischer, die ersten Begriffe zu beurtheilen fähiger Mann thun wird. Zudem ist es bekannt genug, daß ich gleich von vornherein mit den Anfängen jener Philosophie mich wenig zufrieden und nichts weniger als übereinstimmend erklärt habe..... Die geistige und moralische Welt ist in sich so zertrennt, so zur Anarchie geneigt, daß man froh sein darf, wenn, wie immer, auch nur für den Augenblick ein Vereinigungspunkt gegeben ist. Noch trauriger aber ist,

etwas zu zerstören, wenn man nichts an dessen Stelle zu setzen hat. Mach' es besser, sagt man mit Recht dem, der bloß tadelt. . . .

. . . . . .

. . . . . .

Hiermit weihe ich mich dem übernommenen Beruf, ich werde für Sie leben, für Sie arbeiten, und nicht müde werden, so lang' ein Hauch in mir ist, und so weit Derjenige es verstattet, ohne dessen Willen kein Haar von unserem Haupte fällt, geschweige denn ein tief empfundenes Wort, ein ächtes Erzeugniß unseres Innern, ein Lichtgedanke unseres nach Wahrheit und Freiheit ringenden Geistes verloren geht."

Diese Worte zeigen die ganze Verlegenheit der Stellung des deutschen Philosophen und die irreligiösen Consequenzen, die man seinen Lehren zuschreibt; es ist tröstlich, ihn hier der Wahrheit eine gewisse Huldigung darbringen zu sehen, aber betrübend, zu bemerken, wie er immer noch seine Inconsequenz rechtfertigen will.

IX. Kapitel.

Fortsetzung der Prüfung des Systems der allgemeinen Identität.

100. Diese ebenso absurden als gefährlichen Systeme, die in verschiedenen Formen und auf verschiedenen Wegen zum Pantheismus zurückkommen, schließen gleichwohl eine tiefe Wahrheit ein, welche, durch eitle Cavillationen verunstaltet, sich als ein Abgrund von Finsterniß darstellt, während sie an sich ein Strahl des hellsten Lichtes ist.

Der menschliche Geist sucht durch den Discurs ebendasselbe, wozu ihn ein intellektueller Instinkt hinleitet: die Art und Weise, die Mannichfaltigkeit auf die Einheit zurückzuführen, die unendliche Verschiedenheit der Existenzen gleichsam in Einem Punkte zusammenzufassen, von welchem alle entspringen und in dem sie zusammenlaufen. Die Vernunft erkennt, daß das Bedingte auf das Unbedingte, das Relative auf das Absolute, das Endliche auf das Unendliche, das Vielfache auf das Einfache zurückgeführt werden muß. Hierin stimmen alle Religionen und alle

philosophischen Schulen überein. Die Aussprache dieser Wahrheit gehört keiner allein an; sie findet sich in allen Ländern der Welt, in den primitiven Zeiten schon, an der Wiege der Menschheit. Eine schöne, eine erhabene Tradition, die, durch alle Generationen, durch alle Strömungen und Rückläufe der Ereignisse bewahrt, uns die Idee der Gottheit zeigt, welche den Ursprung und die Bestimmung des Universums beherrscht.

101. Ja, die von den Philosophen gesuchte Einheit ist die Gottheit selbst, ist die Gottheit, deren Ehre das Firmament verkündigt und deren erhabenes Antlitz im Innern unseres Bewußtseins mit unaussprechlichem Glanze uns erscheint. Ja, sie ist es, welche den wahren Philosophen erleuchtet und tröstet, und die den stolzen Sophisten blendet und in Verwirrung bringt; sie ist es, die der wahre Philosoph Gott nennt, die er verehrt und anbetet in dem Heiligthum seiner Seele, und die der verrückte Philosoph in sacrilegischer Profanation das Ich nennt; sie ist es, die, in ihrer Persönlichkeit, in ihrem Bewußtsein, in ihrer unendlichen Intelligenz, in ihrer vollkommensten Freiheit betrachtet, das Fundament und den Gipfel der Religion bildet; sie ist es, die, von der Welt verschieden, sie aus dem Nichts hervorgezogen, sie erhält, sie regiert, sie auf geheimnißvollen Wegen zu dem Ziele hinführt, das in ihren unwandelbaren Rathschlüssen bezeichnet ist.

102. Es giebt also Einheit in der Welt; es giebt Einheit in der Philosophie; darin stimmen Alle überein. Der Unterschied besteht nur darin, daß die Einen mit der größten Sorgfalt das Unendliche vom Endlichen, die schöpferische Kraft von dem Geschöpf, die Einheit von der Mannichfaltigkeit trennen, während sie die nothwendige Verbindung zwischen dem freien Willen des allmächtigen Agens und den endlichen Existenzen aufrecht erhalten, zwischen der Weisheit der höchsten Intelligenz und dem geordneten Gange des Universums, während die Andern, mit beweinenswerther Blindheit geschlagen, die Wirkung mit der Ursache, das Endliche mit dem Unendlichen, das Mannichfache mit dem Einen verwechseln, und im Gebiete der

Philosophie das Chaos der ersten Zeiten zurückrufen, doch in gänzlicher Zerstreuung und furchtbarer Verwirrung, ohne Hoffnung auf künftige Vereinigung und Ordnung. Die Erde dieser Philosophen ist wüst und leer; die Finsternisse liegen über dem Abgrunde; aber es schwebt kein Geist Gottes über den Gewässern, um das Chaos zu befruchten, und zu bewirken, daß aus den Schatten und dem Tode Meere von Leben und Licht entspringen.

Durch die absurden Systeme, welche die philosophische Eitelkeit erdacht hat, wird nichts erklärt; durch das System der Religion, welche zugleich das der gesunden Philosophie und der ganzen Menschheit ist, erklärt man Alles; die Welt der Intelligenzen, wie die Welt der Körper, ist für den menschlichen Geist ein Chaos von dem Augenblick an, wo er die Idee Gottes aufgiebt; sobald sie auf's Neue gesetzt wird, erscheint auch die Ordnung wieder.

103. Die zwei Haupt-Probleme: woher entsteht die intellektuelle Vorstellung? und woher ihre Conformität mit den Objekten? finden bei uns eine sehr einfache Lösung. Unser Geist, obgleich beschränkt, nimmt Theil an dem unendlichen Licht. Dieses Licht ist nicht dasjenige, welches in Gott selbst sich befindet; es ist eine Ähnlichkeit, einem Wesen mitgetheilt, das nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen ist.

Mit Hülfe dieses Lichtes erglänzen die Objekte den Augen unseres Geistes, sei es, daß jene mit diesem in Communication stehen durch Mittel, die uns unbekannt sind; sei es, daß die Vorstellung uns von Gott bei der Gegenwart der Objekte direkt gegeben wird. Die Conformität der Vorstellung mit der vorgestellten Sache ist ein Resultat der göttlichen Wahrhaftigkeit. Ein unendlich vollkommner Gott kann kein Gefallen daran finden, seine Geschöpfe zu täuschen. Dies ist die Theorie des Descartes und Malebranche, eminenter Geister, welche nicht einen Schritt im intellektuellen Gebiet thun konnten, ohne einen Blick auf den Urheber alles Lichtes zu werfen, welche keine Seite schreiben konnten, auf der nicht das Wort Gott vorkäme.

104. Wie wir weiter unten sehen werden, nahm Malebranche an, daß der Mensch Alles in Gott selbst sieht, auch in diesem Leben; aber sein System, weit entfernt das menschliche Ich mit dem unendlichen Wesen zu identificiren, unterschied beide mit der größten Sorgfalt, und fand kein anderes Mittel, das erstere zu stützen und zu erleuchten, als es dem letzteren zu nähern und mit ihm zu vereinigen. Es genügt, das unsterbliche Werk des ausgezeichneten Metaphysikers zu lesen, um sich zu überzeugen, daß sein System nicht das jener primitiven, reinsten Intuition war, welche ein von jedem Empirismus unabhängiger Akt ist, und aus dem Gebiet der Individualität herauszugehen scheint, jener Intuition der einfachen Thatsache, die der Ursprung aller Ideen und aller Thatsachen ist, und in der eines der Dogmen unserer Religion, die visio beatifica, im Gebiete der Philosophie schon auf Erden verwirklicht wäre. Dies sind unvernünftige Annahmen, welche weit entfernt waren von der Absicht und dem Systeme Malebranche's.

Anmerkung. (IX.)

In neuerer Zeit hat es nicht an solchen gefehlt, die den berühmten Malebranche zum Anhänger des Pantheismus machen wollten. Man begreift nicht, wie H. Cousin sagen konnte: „Malebranche und Spinoza sind die größten Schüler des Descartes; beide haben aus den Prinzipien ihres Meisters die Folgerungen gezogen, die in ihnen enthalten waren. Malebranche ist im strengen Wortsinn der christliche Spinoza." (Fragments philosophiques. Tom. II. pag. 167.) Man begreift nicht, ich wiederhole es, wie Jemand, der die Werke des ausgezeichneten Metaphysikers auch nur gelesen hat, ein solches Paradoxon aufstellen konnte. Man braucht nur einen Blick auf seine Schriften zu werfen, um in ihnen den erhabensten Spiritualismus, verbunden mit der tiefsten Ehrfurcht gegen die Dogmen unserer heiligen Religion, zu erkennen. Ich werde noch Gelegenheit haben bei der Besprechung der verschiedenen philosophischen Systeme über den Ursprung der Ideen und das Problem des Universums, den gelehrten und frommen Verfasser der „Untersuchung über die Wahrheit" zu vertheidigen; ich wollte jedoch auch die gegenwärtige nicht vorübergehen lassen, ohne

ihm die schuldige Gerechtigkeit zu erweisen, ihn gegen jene Imputationen zu vertheidigen, die er selbst, wenn er lebte, mit Abscheu als unerträgliche Verläumdungen von sich weisen würde. Wer würde es ihm vorausgesagt haben, als er jene Seiten schrieb, auf denen sich überall Gott, der Geist, die christliche Religion, die ewige Wahrheit, die Erbsünde, und zahlreiche Texte der heiligen Schrift und des heiligen Augustin finden, daß er einst noch dem Spinoza an die Seite gesetzt werden würde, wenn auch mit dem absurden Attribut des „christlichen"? Dies ist zuweilen das traurige Schicksal der großen Männer, für die Häupter von Sekten gehalten zu werden, welche sie verabscheuten. Malebranche nannte Spinoza den „Gottlosen unserer Tage", und Cousin wagt es, Malebranche den „christlichen Spinoza" zu nennen!

X. Kapitel.

Das Problem der Vorstellung. Die Monaden des Leibnitz.

105. Das Verlangen eine reale Wahrheit zu finden, auf welche alle anderen sich gründen, ist im höchsten Grade gefährlich, wie wenig man auch dies auf den ersten Blick ahnen mag. Der Pantheismus, oder die Vergötterung des Ich, zwei Systeme, welche in ihrem Grunde auf eins hinauslaufen, sind eine Consequenz, welche nur schwer vermieden werden kann, wenn man verlangt, daß die ganze menschliche Wissenschaft aus einer Thatsache entstehe.

106. Die reale Wahrheit oder die Thatsache, welche aller Wissenschaft zur Basis dienen soll, müßte unmittelbar erkannt werden. Ohne die Unmittelbarkeit würde ihr der Charakter des Ursprunges und Fundamentes der anderen Wahrheiten fehlen; denn dann hätte das Mittel, wodurch wir sie wahrnehmen, größeres Recht auf den Titel der ersten Wahrheit. Wenn diese vermittelnde Thatsache die Ursache der anderen wäre, so wäre offenbar diese letztere nicht die erste, und wenn die vorhandene Priorität sich nicht auf das Gebiet des Seins, sondern auf das des Erkennens bezöge, so wären dieselben

Schwierigkeiten vorhanden, welche wir jetzt haben, um den Übergang des Subjektes zum Objekt, oder die Legitimität des Mittels zu erklären, das uns die primitive Thatsache wahrnehmen ließe.

Da also die Unmittelbarkeit, die innige Vereinigung der Intelligenz mit der erkannten Thatsache, nothwendig ist, so ist klar, daß, da das Ich diese Unmittelbarkeit nur für sich selbst und seine eigenen Akte besitzt, die gesuchte Thatsache das Ich selbst sein muß. Was wir unmittelbar gegenwärtig haben, das sind die Thatsachen unseres Bewußtseins; durch sie setzen wir uns in Verbindung mit dem, was von uns selbst verschieden ist. Wenn man also eine primitive Thatsache finden müßte, die der Ursprung aller anderen wäre, so wäre diese Thatsache das Ich selbst. Wenn man aber diese Schlußfolge nicht zuläßt, so muß man nothwendig die Möglichkeit für unzulässig erklären, die Thatsache zu finden, welche die Quelle der transcendentalen Wissenschaft ist. Man sieht, wie die dem Anscheine nach sehr unschuldigen philosophischen Prätensionen zu den verderblichsten Resultaten führen.

107. Es giebt jedoch hier eine Ausflucht, die zwar in der That sehr ungenügend, aber doch glänzend genug ist, um eine nähere Prüfung zu verdienen.

Es ist nicht nöthig, daß die Thatsache, welche der wissenschaftliche Ursprung aller anderen ist, auch ihr wirklicher Ursprung sei. Wenn man unterscheidet zwischen dem Prinzip des Seins und dem Prinzip der Erkenntniß, so scheinen alle Schwierigkeiten zu verschwinden. Es ist absurd, und widerstreitet geradezu dem gesunden Sinne, anzunehmen, daß das Ich der Ursprung alles dessen sei, was existirt; dies ist aber nicht der Fall, wenn man sagt, das Ich sei das repräsentative Prinzip alles dessen, was erkannt wird und erkannt werden kann. Die Vorstellung (Repräsentation) ist nicht synonym mit Causalität. Die Ideen stellen vor, verursachen aber nicht die vorgestellten Objekte. Warum sollte man also nicht annehmen können, daß eine repräsentative Thatsache alles dessen existire, was der menschliche Geist erkennen kann? Es ist gewiß, daß die Wahr-

nehmung dieser Thatsache unmittelbar sein, daß sie der Intelligenz, welche sie wahrnimmt, innerlich gegenwärtig gedacht werden muß, und deßhalb kann sie nichts Anderes als das Ich selbst sein. Dadurch wird aber dieses nicht vergöttlicht, sondern ihm nur eine repräsentative Kraft beigelegt, die ihm von einem höheren Wesen mitgetheilt sein kann. Diese Annahme macht aus dem Ich nicht eine allgemeine Ursache, sondern einen Spiegel, welcher die innere und äußere Welt reflektirt.

Diese Erklärung erinnert an das berühmte System der Monaden des Leibnitz, jenes geistreiche System, jenen erhabenen Aufflug eines der kräftigsten Geister, die jemals dem Menschengeschlecht Ehre gemacht haben. Die ganze Welt besteht aus untheilbaren Wesen, welche alle das Universum selbst, von dem sie einen Theil bilden, repräsentiren, doch mit einer ihrer respektiven Categorie angemessenen Vorstellung, und mit Rücksicht auf den Gesichtspunkt, der ihnen zukommt, je nach dem Platze, den sie einnehmen; die sich entwickeln in einer unermeßlichen Reihe, welche, anfangend mit der untersten Stufe, allmählig in fortlaufender Reihenfolge aufsteigt bis in den Schatten des Unendlichen; und auf der Spitze aller Existenzen steht die Monas, welche in sich den Grund von Allen enthält, die sie aus dem Nichts hervorgezogen, ihnen die repräsentative Kraft gegeben, sie in ihre entsprechenden Categorien vertheilt und in ihnen eine Art von Parallelismus der Perzeption, des Willens, der Aktion, der Bewegung begründet, so daß alle, ohne einander irgend etwas mitzutheilen, in vollkommener Conformität, in unaussprechlicher Harmonie, sich bewegen. Dies ist in der That groß, schön, bewundernswürdig, eine colossale Hypothese, wie sie nur das Genie eines Leibnitz erzeugen konnte.

108. Nachdem wir diesen Tribut der Bewunderung dem ausgezeichneten Autor der Monadologie gespendet, müssen wir jedoch bemerken, daß sein riesiger Gedanke eine bloße Hypothese ist, und daß alle Hülfsquellen des Talentes ihres Urhebers nicht hinreichen, sie auf irgend eine Thatsache zu gründen,

die ihr den Anschein der Wahrscheinlichkeit zu geben vermöchte. Ich will hier absehen von den großen Schwierigkeiten, welche, ohne Zweifel gegen den Willen ihres Urhebers, diese Hypothese rücksichtlich der Erklärung der Freiheit des Willens darbietet, und mich nur auf die Untersuchung der Beziehungen dieses Systems zu der Frage, welche uns beschäftigt, beschränken.

Vor Allem kann, da die Repräsentation der Monaden eine bloße Hypothese ist, sie nicht dazu dienen, irgend etwas zu erklären, wenn nicht die Philosophie sich in ein Spiel geistreicher Combinationen verwandeln soll. Das Ich ist eine Monas, d. h. eine untheilbare Einheit; dies unterliegt keinem Zweifel. Allein wenn man sagt: das Ich ist eine Monas, die das Universum repräsentirt, so ist dies eine rein willkührliche Behauptung. Bis sie nicht auf eine oder die andere Weise bewiesen wird, haben wir das Recht, uns mit ihr gar nicht weiter zu befassen.

109. Aber nehmen wir an, die repräsentative Kraft, wie Leibnitz sie versteht, existire in dem Ich, so widerlegt diese Hypothese keineswegs dasjenige, was wir gegen den primitiven Ursprung der transcendentalen Wissenschaft gesagt haben. Wenn man näher zusieht, so wird man finden, daß die Leibnitzische Hypothese wohl den Ursprung der Ideen, aber nicht ihre Verknüpfung, ihren Zusammenhang erklärt. Sie macht aus der Seele einen Spiegel, in welchem durch die Wirkung des schöpferischen Willens Alles sich darstellt (repräsentirt); sie erklärt aber nicht die Ordnung dieser Repräsentationen, noch giebt sie den Grund an, wie die einen aus den anderen entstehen, noch giebt sie ihnen irgend ein anderes Band, als die Einheit des Bewußtseins. Dieses System also liegt außerhalb unserer Frage; wir fragen nicht nach der Art und Weise, wie die Vorstellungen in der Seele existiren, noch wie sie hervortreten; sondern wir prüfen die Meinung, welche alle Wissenschaft auf eine einzige Thatsache gründen will, indem sie alle Ideen als eine Modification derselben sich entwickeln läßt. Dies hat Leibnitz nie gesagt; in seinen Werken findet sich keine Spur

eines solchen Gedankens. Überdies ist der Unterschied, der zwischen dem System des Autors der Monadologie und dem der deutschen Philosophen, die wir bekämpfen, besteht, so handgreiflich, daß er Niemandem verborgen bleiben kann.

1) Leibnitz ist so weit davon entfernt, die allgemeine Identität anzunehmen, daß er im Gegentheil eine unendliche Pluralität und Multiplizität annimmt; seine Monaden sind von einander wirklich verschiedene und unter sich unterschiedene Wesen.
2) Das ganze aus Monaden zusammengesetzte Universum ist nach Leibnitz aus einer unendlichen Monade entstanden, und zwar nicht durch Emanation, sondern durch Creation.
3) In die unendliche Monade, oder in Gott, setzt Leibnitz den zureichenden Grund von Allem.
4) Die Erkenntniß ist den Monaden frei von Gott selbst gegeben worden.
5) Diese Erkenntniß und ihr Bewußtsein gehört den Monaden individuell an, und Leibnitz hat auch nicht im Entferntesten an jenen absoluten Grund aller Dinge gedacht, der in seinen Transformationen von der Natur zum Bewußtsein sich erhebt, oder aus der Region des Bewußtseins herabsteigt und sich in die Natur verwandelt.

110. Diese so hervorspringenden Unterschiede bedürfen keines Commentars; sie beweisen mit vollster Evidenz, daß die modernen deutschen Philosophen mit dem Namen des Leibnitz sich nicht decken können, obgleich, in der That, sie dies auch gar nicht in Anspruch nehmen. Weit entfernt, Führer zu suchen, streben sie Alle nach Originalität, und dies ist eine der Hauptursachen ihrer Extravaganzen. Hegel, Schelling und Fichte wollen Alle eine neue Philosophie gründen, und Kant nährte denselben Ehrgeiz, so daß er sogar in der zweiten Auflage seiner „Critik der reinen Vernunft“ große Veränderungen vornahm, um nicht für einen Nachahmer des Idealismus des Berkeley gehalten zu werden.

Anmerkung. (X.)

Ich kenne sehr wohl die Schwierigkeiten, welchen die Systeme des Leibnitz unterliegen; man muß aber wohl darauf achten, daß in dem Geiste dieses großen Mannes die Irrthümer der neueren deutschen Philosophen keinen Raum fanden. „Der letzte Grund aller Dinge," sagt er in seiner Monadologie, „liegt in einer nothwendigen Substanz, in welcher der Ursprung aller Veränderungen ist und die wir Gott nennen. Da diese Substanz der hinreichende Grund des ganzen Universums ist, so giebt es nur einen Gott, und dieser Gott genügt. Da diese höchste, einzige, allgemeine und nothwendige Substanz außer sich nichts hat, was von ihr unabhängig wäre, so muß sie der Beschränkung unfähig sein, und so viele Realitäten enthalten, als möglich sind. Hieraus folgt, daß Gott absolut vollkommen ist; denn die Vollkommenheit ist nichts Anderes, als die Größe der positiven Realität, präcis genommen, indem sie die Schranken in den Dingen läßt, welche sie besitzen. Wo es keine Schranken giebt, wie in Gott, ist die Vollkommenheit absolut unendlich. Hieraus geht hervor, daß die Creaturen ihre Vollkommenheiten von der Aktion Gottes empfangen, ihre Unvollkommenheiten aber durch ihre eigene Natur besitzen, welche der Schrankenlosigkeit unfähig ist, und hierin sich von Gott unterscheiden. Auch ist es wahr, daß in Gott nicht bloß die Quelle aller Existenzen, sondern auch der Wesenheiten vorhanden, insofern sie real sind, oder in dem, was die Möglichkeit von Realität in sich schließt."

In seiner Abhandlung über die platonische Philosophie bekämpft er die pantheistischen Tendenzen von Valentin Vegelius mit folgenden Worten: „Ich wünschte, Valentin Vegelius hätte nicht, indem er in einer besonderen Abhandlung das selige Leben durch die Umwandlung in Gott erklärt, und oft einen Tod und eine Ruhe von dieser Art lehrt, zu dem Verdachte Grund gegeben, daß er und andere Quietisten diese Meinung annähmen. Eben dahin kommt Spinoza, wenn auch auf anderem Wege; er nimmt nur eine Substanz an, welche Gott ist, die Geschöpfe sind Modificationen dieser Substanz, wie die Figuren, welche durch Bewegung in dem weichen Wachs entstehen und verschwinden. Hieraus folgt dasselbe, wie aus der Meinung des Almeric, daß nämlich die Seele nach dem Tode nicht existirt, außer in ihrem idealen Sein in Gott, wie sie dort von Ewigkeit schon existirt hat. Doch ich finde in Plato nichts, was den Glauben rechtfertigt, es sei nicht seine Meinung gewesen,

daß die Geister ihre eigene Substanz bewahren. Diese Lehre steht in den Augen aller, welche vernünftig philosophiren, fest; ja man kann sich von der gegentheiligen Meinung nicht einmal eine Vorstellung machen, wenn man sich nicht Gott und die Seele als körperliche Wesen denkt, denn sonst könnten die Seelen aus Gott nicht wie Theile hervorgehen; doch ist es absurd, sich solche Vorstellungen von Gott und der Seele zu machen." (Dissert. de phil. platonica; epist. ad Hanschium an. 1707.)

So weit war Leibnitz davon entfernt, pantheistische Tendenzen zu haben, oder den Pantheismus für eine erhabene Philosophie zu halten, daß er ihn vielmehr, wie wir gesehen haben, als das Resultat einer rohen Einbildungskraft ansah. Es ist höchst beachtenswerth, daß mithin Leibnitz, sowohl unter metaphysischem, wie historischem Gesichtspunkt, vollkommen mit dem heiligen Thomas übereinstimmt, und daß beide dieselben Ideen mit ähnlichen Worten aussprechen. Der heilige Kirchenvater wirft die Frage auf, ob die Seele aus der Substanz Gottes gebildet sei, und schreibt, indem er den Ursprung des Irrthums untersucht, Folgendes: »Respondeo dicendum, quod dicere, animam esse de substantia Dei, manifestam improbabilitatem continet. Ut enim ex dictis patet, anima humana est quandoque intelligens in potentia, et scientiam quodammodo a rebus acquirit, et habet diversas potentias quae omnia aliena sunt a Dei natura: qui est actus purus, et nihil ab alio accipiens et nullam in se diversitatem habens, ut supra probatum est. Sed hic error principium habuisse videtur ex duabus positionibus antiquorum. Primi enim, qui naturas rerum considerare inceperunt, imaginationem transcendere non valentes, nihil praeter corpora esse posuerunt. Et ideo Deum dicebant esse quoddam corpus, quod aliorum corporum indicabant esse principium. Et quia animam ponebant esse de natura illius corporis, quod dicebant esse principium, ut dicitur in primo de anima, per consequens sequebatur quod anima esset de substantia Dei. Juxta quam positionem etiam Manichaei, Deum esse quandam lucem corpoream existimantes, quandam partem illius lucis animam esse posuerunt corpori alligatam. Secundo vero processum fuit ad hoc, quod aliqui aliquid incorporeum esse apprehenderunt: non tamen a corpore separatum, sed corporis formam. Unde et Varro dixit quod Deus est anima, mundum intuitu vel motu et ratione gubernans, et August. narrat 7. de civit. Dei. Sic

igitur illius totalis animae partem, aliqui posuerunt animam hominis: sicut homo est pars totius mundi: non valentes intellectu pertingere ad distinguendos spiritualium substantiarum gradus, nisi secundum distinctiones corporum. Haec autem omnia sunt impossibilia, ut supra probatum est, unde manifeste falsum est, animam esse de substantia Dei." (P. 1. q. 20. art. 1.)

XI. Kapitel.

Untersuchung des Problems der Vorstellung.

111. Wir erkennen Alles durch Vorstellung; ohne diese ist Erkenntniß nicht denkbar. Was ist aber die Vorstellung an sich betrachtet? Wir wissen es nicht; sie gewährt uns Licht für das Übrige, aber nicht für die Erkenntniß ihrer selbst.

Man sieht wohl, daß ich die großen Schwierigkeiten nicht verheimliche, welche die Lösung dieses Problems darbietet; im Gegentheil, ich bezeichne sie mit aller Klarheit, um von vornherein eitle Anmaßung zu vermeiden, welche die Wissenschaft ebenso wie alles Andere zu Grunde richtet. Man glaube jedoch nicht, daß ich diese Frage von dem Gebiete der Philosophie ausschließen wolle. Ich halte dafür, daß jene Schwierigkeiten, wie zahlreich und dornenvoll sie auch sind, nichtsdestoweniger Conjekturen von hinreichender Wahrscheinlichkeit zulassen.

112. Das Vorstellungsvermögen (die repräsentative Kraft) kann dreierlei Quellen haben: Identität, Causalität, Idealität. Ich meine hiermit Folgendes. Eine Sache kann sich selbst sich vorstellen; diese Vorstellung nenne ich die der Identität. Eine Ursache kann ihre Wirkungen darstellen; dies verstehe ich unter Vorstellung der Causalität. Ein Wesen, Substanz oder Accidenz, kann ein anderes vorstellend sein, das von ihm verschieden und auch nicht seine Wirkung ist; dies nenne ich Vorstellung der Idealität.

Ich sehe nicht, wie man noch andere Quellen der Vor-

stellung angeben könne; und, indem ich die Eintheilung für erschöpfend halte, will ich nun ihre drei Theile untersuchen, und die Aufmerksamkeit des Lesers in besonderer Weise für diesen Punkt in Anspruch nehmen, der einer der wichtigsten in der Philosophie ist.

113. Dasjenige, was vorstellt, muß irgend eine Beziehung zu der vorgestellten Sache haben. Sei diese Beziehung essentiell oder accidentell, sei sie eigenthümlich oder mitgetheilt; sie muß vorhanden sein. Zwei Wesen, welche absolut keine Beziehung zu einander haben und von denen gleichwohl das eine Repräsentant des anderen sein soll, sind eine Monstrosität. Für Alles ist ein hinreichender Grund nöthig; wenn keine Beziehung zwischen dem Vorstellenden und dem Vorgestellten bestände, so fehlte der hinreichende Grund der Vorstellung.

Man übersehe nicht, daß ich vor der Hand ganz absehe von der Natur dieser Beziehung; ich behaupte weder, daß sie real, noch daß sie ideal sei; ich sage nur, daß zwischen dem Vorstellenden und dem Vorgestellten irgend ein Band vorhanden sein müsse, sei dieses von welcher Art immer. Seine Geheimnisse, seine Unbegreiflichkeit wird seine Existenz nicht vernichten. Vielleicht wird die Philosophie unfähig sein, das Räthsel zu lösen; es genügt jedoch, zu zeigen, daß das Band existirt. Also, absehend von aller Erfahrung, kann man a priori beweisen, daß eine Beziehung zwischen dem Ich und den übrigen Wesen vorhanden sei, durch die bloße Thatsache, daß die Vorstellung dieser in jenem existirt.

Die unaufhörliche Communication, in welcher die Intelligenzen untereinander und mit dem Universum stehen, beweist, daß es einen Vereinigungspunkt für Alles giebt. Die bloße Vorstellung ist dafür ein unbestreitbarer Beweis. So viele, dem Anscheine nach zerstreute und einander gleichgültige Wesen sind in irgend einem Centrum innig mit einander verbunden; so daß uns also das einfache Phänomen der Intelligenz zu der Behauptung eines allgemeinen, einheitlichen Bandes führt, in welchem die Pluralität verknüpft ist. Diese Einheit ist für die

Pantheisten die allgemeine Identität; für uns ist es Gott.

114. Man beachte, daß diese Beziehung zwischen dem Vorstellenden und Vorgestellten nicht nothwendig direkt oder unmittelbar zu sein braucht; es genügt, daß sie in einem Dritten vorhanden. Es müssen sie daher ebenso diejenigen zugeben, welche die Vorstellung durch die Identität erklären, wie jene, welche ihren Grund in vermittelnden Ideen finden, während im vorliegenden Falle durchaus kein Unterschied stattfindet zwischen denen, welche die Ideen als durch Einwirkung der Objekte auf unseren Geist hervorgebracht ansehen, und denen, welche sie unmittelbar von Gott herkommen lassen.

115. Alles, was vorstellt, enthält in gewisser Weise die vorgestellte Sache; diese kann den Charakter einer solchen nicht haben, wenn sie in keiner Weise in der Vorstellung sich findet. Sie kann jene Sache selbst sein oder ein Bild von ihr; aber dieses Bild wird das Objekt nicht vorstellen, wenn man nicht weiß, daß es ein Bild ist. Jede Idee also schließt die Beziehung der Objektivität ein; sonst würde sie nicht das Objekt vorstellen, sondern sich selbst. Der Akt des Begreifens ist immanent, aber in der Weise, daß der Verstand, ohne aus sich herauszugehen, des Objektes selbst sich bemächtigt. Wenn ich an einen Stern denke, der Millionen Meilen entfernt ist, so begiebt sich mein Geist gewiß nicht an den Ort, wo der Stern sich befindet, aber mittelst der Idee durchläuft er in einem Augenblick die unermeßliche Entfernung, und vereinigt sich mit dem Sterne selbst. Was er wahrnimmt, ist nicht die Idee, sondern das Objekt derselben; wenn diese Idee keine Beziehung zum Objekt einschlöße, würde sie aufhören, für den Geist Idee zu sein, würde nichts vorstellen, als höchstens sich selbst.

116. Es ist also bei jeder Wahrnehmung eine Vereinigung des Wesens, welches wahrnimmt, mit der wahrgenommenen Sache vorhanden. Wenn diese Wahrnehmung nicht unmittelbar ist, so muß das Mittel ein solches sein, das eine nothwendige Beziehung zum Objekt enthält; es muß sich selbst

verbergen, um den Augen des Geistes nur die vorgestellte Sache darzubieten. Von dem Augenblick an, wo es sich selbst darstellt, wo es gesehen oder nur bemerkt wird, hört es auf Idee zu sein und wird Objekt. Die Idee ist ein Spiegel, der um so vollkommner ist, je vollständiger die Illusion, die er hervorbringt. Er muß die Objekte allein zeigen in der ihnen zukommenden Entfernung, ohne daß das Auge irgend etwas von der Kristallfläche wahrnimmt, welche sie abspiegelt.

117. Diese Vereinigung des Vorstellenden mit dem Vorgestellten, des Verstehenden, Wahrnehmenden mit dem Verstandenen, Wahrgenommenen, kann in einigen Fällen durch die Identität erklärt werden. Im Allgemeinen findet man keinen Widerspruch darin, daß eine Sache sich selbst den Augen einer Intelligenz darstellt, wenn man annimmt, daß beide auf eine oder die andere Weise vereinigt sind. In dem Falle also, daß die erkannte Sache selbst intelligent ist, sieht man keine Schwierigkeit, daß diese für sich selbst ihre eigene Vorstellung sei und daß mithin in einem und demselben Wesen die Idealität und die Realität sich vereinigen.

Wenn eine Idee ein Objekt vorstellen kann, warum sollte sich dieses nicht selbst vorstellen können? Wenn ein intelligentes Wesen ein Objekt mittelst einer Idee erkennen kann, warum sollte es dasselbe nicht unmittelbar erkennen können? Die Vereinigung der erkannten Sache mit der erkennenden wird für uns ein Geheimniß sein; allein ist es die Vereinigung, die mittelst der Idee bewirkt wird, weniger? Gegen diese kann man alles einwenden, was gegen die Sache selbst gesagt wird, und es ist sogar, wenn man genau zusieht, noch unerklärlicher, daß eine Sache eine andere vorstelle, als daß sie sich selbst vorstelle. Das Vorstellende und Vorgestellte haben unter sich eine Art von Beziehung wie Enthaltendes und Enthaltenes; man begreift leicht, wie das Identische sich selbst enthalten könne, da Identität noch weit mehr als Enthalten bezeichnet; aber nicht so leicht begreift man, wie das Accidenz die Substanz, das Vorübergehende das Bleibende, das Ideale das Reale enthalten

kann. Die Identität ist also ein wahres Prinzip der Vorstellung.

118. Ich will hier noch folgende Bemerkungen machen, welche höchst nöthig sind, um Mißverständnissen zu begegnen.

1) Ich behaupte nicht die nothwendige Beziehung zwischen der Identität und der Vorstellung; hieraus würde folgen, daß jedes Wesen repräsentativ sein muß, weil jedes Wesen mit sich selbst identisch ist. Ich *behaupte* Folgendes: „*Die Identität kann Ursprung der Vorstellung sein;*" ich *läugne* aber die Sätze: „Die Identität ist nothwendiger Ursprung der Vorstellung;" „die Vorstellung ist ein Zeichen der Identität."
2) Ich bestimme nichts rücksichtlich der Anwendung der Beziehungen zwischen der Vorstellung und der Identität in dem, was die endlichen Wesen betrifft.
3) Ich sehe ab von dem Dualismus der zwischen Subjekt und Objekt besteht, und lasse mich in keine Frage über die Natur dieses Dualismus ein.

119. Nachdem ich die Begriffe in solcher Weise bestimmt habe, bemerke ich, daß wir einen unverwerflichen Beweis dafür, daß keine innere Repugnanz zwischen der Identität und der Vorstellung vorhanden, in zwei Dogmen der katholischen Religion besitzen; nämlich dem von der visio beatifica und dem von der göttlichen Intelligenz. Das Dogma der visio beatifica lehrt uns, daß die menschliche Seele in der Wohnung der Seligen innig mit Gott vereinigt ist, und ihn von Angesicht zu Angesicht, in seinem Wesen schaut. Niemand hat gesagt, daß dieses Schauen mittelst einer Idee bewirkt werde, im Gegentheil lehren die Theologen das Gegentheil und unter ihnen der heilige Thomas. Wir haben also hier die Identität vereinigt mit der Vorstellung, d. h. die göttliche Wesenheit, welche sich selbst unmittelbar den Augen des menschlichen Geistes darstellt. Das Dogma von der göttlichen Intelligenz lehrt uns, daß Gott *unendlich* intelligent ist. Gott geht, um zu erkennen, nicht aus sich selbst heraus, bedient sich nicht unter-

schiedener Ideen, sondern sieht sich selbst in seiner Wesenheit. Gott unterscheidet sich nicht von seiner Wesenheit; wir haben also die Identität vereinigt mit der Vorstellung und das intelligente Wesen identificirt mit der erkannten Sache.

Anmerkung. (XI.)

Bei den Scholastikern wird oft unter dem Verstande die verstandene Sache selbst verstanden, auch wenn es sich um erschaffene Intelligenzen handelt; allein diese Identität beschränkt sich auf ein rein ideales Gebiet und bezeichnet nichts weiter, als die innige Vereinigung der Idee mit dem Geiste. Man weiß, welche Bedeutung in der scholastischen Philosophie die Materien und die Formen haben. Diese Unterscheidung wird auch auf die Phänomene der Intelligenz angewendet. Obgleich die Idee als eine vom Geiste verschiedene Sache betrachtet wurde, wenn auch dieser durch sie vervollkommnet und zur vorgestellten Sache in Beziehung gebracht wird, so sagte man doch, der Verstand sei die verstandene Sache selbst. So müssen jene Stellen verstanden werden, die sich beim heiligen Thomas und den anderen Scholastikern finden; denn wenn auch die Ausdrücke, deren sie sich bedienen, an sich betrachtet, ungenau wären, so sind sie es doch nicht, wenn man auf den Sinn achtet, den sie ihnen geben und der aus den Prinzipien, worauf sie sich gründen, sehr klar hervorgeht. So sagt z. B. der heilige Thomas (Quodlib. lib. 7. art. 2.), um zu beweisen, daß der erschaffene Verstand nicht viele Dinge zu gleicher Zeit verstehen kann: »Sed quod intellectus simul intelligat plura intelligibilia, primo et principaliter, est impossibile. Cujus ratio est, quia *intellectus secundum actum est omnino, id est perfecte res intellecta: ut dicitur in 3.* de anima. *Quod quidem intelligendum est, non quod essentia intellectus fiat res intellecta,* vel species ejus; sed quia complete informatur per speciem rei intellectae, dum eam actu intelligit. Unde intellectum simul plura intelligere primo, idem est, ac si res una simul esset plura. In rebus enim materialibus videmus, quod una res numero non potest esse simul plura in actu, sed plura in potentia.....«

»Unde patet, quod sicut una res materialis non potest esse simul plura actu, ita unus intellectus non potest simul plura intelligere primo. Et hoc est quod Alga. dicit, quod sicut unum corpus non potest simul figurari pluribus figuris: ita

unus intellectus non potest simul plura intelligere. Nec potest dici, quod intellectus informetur perfecte simul pluribus speciebus intelligibilibus, sicut unum corpus simul informatur figura et colore: quia figura et color non formae unius generis, nec in eodem ordine accipiuntur, quia non ordinantur ad perficiendum in esse unius rationis: sed omnes formae intelligibiles in quantum hujusmodi, sunt unius generis, et in eodem ordine se habent ad intellectum, in quantum perficiunt intellectum in hoc quod est esse intellectum. Unde plures species intelligibiles se habent sicut figurae plures; vel plures colores, qui simul in actu in eodem esse non possunt secundum idem."

Aus der ersten Stelle ersieht man, daß der Sinn der Identität des Geistes mit der erkannten Sache kein anderer, als der oben bezeichnete ist, d. h. der innigen Vereinigung der Idee oder intelligiblen Spezies mit dem Geiste, wie die der Form mit ihrer Materie, einer Form, die den Geist vervollkommnet, indem sie ihn aus dem Zustande der Potenz zum Akte übergehen läßt und ihn mit der vorgestellten Sache in Beziehung bringt.

XII. Kapitel.

Unmittelbare Intelligibilität.

120. Nicht alle Dinge haben aktive, und auch nicht einmal passive Vorstellung; ich will sagen, nicht alle sind mit intellektueller Aktivität begabt, noch auch geeignet, den Akt des Geistes selbst passiver Weise zu bestimmen (terminar).

Was die Kraft der aktiven Vorstellung betrifft, die im Grunde nichts weiter als die Fähigkeit, zu verstehen, ist, so ist es evident, daß viele Wesen dieselbe entbehren. Etwas größere Schwierigkeit ist vorhanden rücksichtlich der passiven Vorstellung oder der Disposition, das unmittelbare Objekt der Intelligenz zu sein.

121. Ein Objekt kann nicht unmittelbar erkannt werden, d. h. ohne Vermittelung einer Idee, wenn es nicht selbst die Funktion der Idee übernimmt, indem es sich mit dem Geiste vereinigt, der es erkennen soll. Aus diesem Grunde allein

muß man allen materiellen Dingen den Charakter unmittelbarer Intelligibilität absprechen; so daß, wenn wir uns einen Geist denken, dem keine Idee der körperlichen Welt gegeben wäre, er nichts von dieser erkennen würde, auch wenn er durch alle Ewigkeit in die Mitte derselben gesetzt wäre.

Hieraus folgt, daß die Materie weder intelligent noch intelligibel ist und es auch nicht sein kann; die Ideen, welche wir von ihr haben, sind anderswoher entsprungen; ohne ihre Hülfe könnten wir an sie gebunden sein, ohne jemals zu erkennen und auch nur zu ahnen, daß sie existire.

122. Hier bietet sich mir Gelegenheit dar, eine höchst merkwürdige Lehre des heiligen Thomas auseinanderzusetzen. Dieser eminente Metaphysiker ist der Ansicht, daß das unmittelbar intelligible Wesen vollkommner sein müsse, als das intelligente, so daß also auch die menschliche Seele, die mit Intelligenz begabt ist, die Intelligibilität nicht besitzt. Im ersten Theile der Summa theologica (quaestio 87. art. 1.) frägt der heilige Lehrer, ob die Seele sich selbst durch ihre Wesenheit erkennt, und antwortet nein, indem er folgendermaßen seine Meinung begründet. Die Dinge sind intelligibel, insofern sie im Akt, und nicht insofern sie in der Potenz sind; was unter die Erkenntniß fällt, ist das Wesen, das Wirkliche, insofern es im Akt ist, so wie das Gesicht nicht dasjenige wahrnimmt, was gefärbt sein kann, sondern was es ist. Hieraus folgt, daß die immateriellen Substanzen insofern durch ihre Wesenheit intelligibel sind, inwiefern sie im Akte sind, und so ist die Wesenheit Gottes, der ein reiner und vollkommner Akt ist, absolut und vollkommen intelligibel durch sich selbst, und daher erkennt Gott durch dieselbe sich selbst und alle Dinge. Die Wesenheit des Engels gehört zu der Klasse der intelligiblen Wesen, insofern sie Akt ist; da sie aber kein reiner und vollkommener Akt ist, so erfüllt sich ihre Erkenntniß nicht durch ihre Wesenheit. Denn wenn auch der Engel sich selbst durch seine Wesenheit erkennt, so erkennt er doch die anderen Dinge

nur durch Ideen, welche sie vorstellen. Der menschliche Geist findet sich in der Klasse der intelligiblen Wesen nur als ein Wesen in der Potenz; er hat deßhalb, in seiner Wesenheit betrachtet, Fähigkeit zu erkennen, aber erkannt zu werden nur, insofern er sich in den Akt setzt. Aus diesem Grunde stellten die Platoniker die intelligiblen Wesen höher als die menschlichen Geister, weil diese nur erkennen durch die intelligible Theilnahme, und nach ihnen ist dasjenige, was Theil nimmt, unvollkommner als das Mitgetheilte. Wenn also der menschliche Geist sich in den Akt setzte durch Theilnahme der für sich (getrennt) bestehenden intelligiblen Formen, wie die Platoniker meinten, so würde er sich selbst durch die Theilnahme derselben erkennen; allein da es unserem Geiste im gegenwärtigen Leben natürlich ist, mit Beziehung zu den sensiblen Dingen zu erkennen, so setzt er sich nur in den Akt durch Ideen, die der sinnlichen Erfahrung entnommen sind, durch das Licht des intellectus agens, welcher der Akt der intelligiblen Dinge ist, und so erkennt sich der menschliche Geist nicht durch seine Wesenheit, sondern durch seinen eigenen Akt. Dies ist das Wesen der Lehre des heiligen Thomas, die ich fast wörtlich übersetzt habe.

Der Cardinal Cajetan, einer der scharfsinnigsten und subtilsten Geister, die je gelebt haben, giebt zu dieser Stelle einen Commentar, welcher des Textes würdig ist. Folgendes sind seine Worte: „Aus dem im Texte Gesagten folgt zweierlei: 1) daß unser Geist durch sich selbst die Fähigkeit des Erkennens hat; 2) daß er die des Erkanntwerdens nicht besitzt; woraus wiederum folgt, daß das Gebiet der erkennenden Geister unter dem der erkennbaren Wesen steht; denn wenn die Vollkommenheit, welche unser Geist aus sich hat, ihm hinreicht, um zu erkennen, nicht aber, um erkannt zu werden, so folgt, daß mehr Vollkommenheit nöthig ist, um erkannt zu werden, als um zu erkennen. Und da der heilige Thomas sah, daß dieses aus dem Gesagten folge, und dasselbe auf den ersten Blick nicht wahr zu sein scheine, sondern ihm im Gegentheil als eine Schwierigkeit hätte eingewendet werden können, so beseitigt er diese Furcht, indem

er zeigt, daß dieses nicht bloß die Peripatetiker zugeben müssen, auf deren Lehre er sich stützte, sondern auch die Platoniker."

Weiter unten fährt der Cardinal fort, indem er auf einen Einwand des Scotus (des Doctor subtilis) antwortet: „Um zu erkennen ist nothwendig Erkenntnißkraft und Erkennbares. Die Beziehung jener zu diesem ist die des Perfektiblen zur Vollkommenheit selbst; denn der Verstand ist im Akte, insofern er die intelligible Sache selbst ist, wie eben gesagt wurde; woraus folgt, daß die immateriellen Wesen in zwei Klassen zerfallen, in intelligible und intelligente. Und da das Intelligibel-Sein darin besteht, daß etwas immateriell-perfektiv ist, so folgt, daß ein Wesen insofern intelligibel ist, als es immateriell-perfektiv ist. Daß die Intelligibilität die Immaterialität erfordert, geht daraus hervor, daß die materiellen Dinge nur intelligibel sind, insofern sie von der Materie abstrahirt sind. . . . . Es ist oben gezeigt worden, daß eine Sache intelligent ist, insofern sie nicht bloß sie selbst, sondern auch die anderen im idealen Gebiet ist; diese Art des Seins ist entweder im Akt oder in der Potenz, und somit ist es nichts weiter, als vervollkommnet oder vervollkommnungsfähig sein durch die verstandene Sache."

123. Mag diese Theorie mehr oder weniger haltbar sein, jedenfalls ist sie noch etwas mehr, als eine bloße geistreiche Hypothese; sie bezeichnet ein neues philosophisches Problem von der größten Wichtigkeit. Überdies hat sie den Vortheil, mit einer Thatsache, die durch die Erfahrung bestättigt wird, übereinzustimmen; ich meine die Schwierigkeit, welche der Geist hat, sich selbst zu erkennen. Wenn er unmittelbar intelligibel wäre, warum erkennt er sich dann nicht selbst? Welche Bedingung fehlt ihm? Etwa die innerste Gegenwart? Er ist sich nicht bloß gegenwärtig, sondern sogar mit sich selbst identisch. Oder die Anstrengung, um zur Selbsterkenntniß zu gelangen? Der größte Theil der Philosophie hat kein anderes Ziel als diese Erkenntniß. Wenn man der Seele die unmittelbare Intelligibilität abspricht, so erklärt es sich, warum die Schwierigkeit so groß ist, welche die ideologischen und psycho-

logischen Untersuchungen mit sich bringen, und es wird der Grund für die Dunkelheit angegeben, welche uns umgiebt, wenn wir von den direkten Akten zu den reflexen übergehen.

124. Die Meinung des heiligen Thomas, die man keine bloße Conjektur nennen darf, da sie sich in gewisser Weise auf eine Thatsache gründet, kann noch durch ein anderes Argument unterstützt werden, das sie nach meiner Meinung in hohem Grade bestättigt, und vielleicht als eine Erweiterung des oben Angeführten angesehen werden kann.

Damit ein Wesen unmittelbar intelligibel sei, muß man zwei Eigenschaften in ihm voraussetzen: 1) Immaterialität, und 2) die nothwendige Aktivität, um auf das intelligente Wesen einzuwirken. Diese Aktivität ist unerläßlich, denn man wird bemerken, daß bei der Operation des Verstehens die Aktion aus der Idee entspringt; der Geist verhält sich in gewisser Weise passiv. Wenn die Idee sich darbietet, so ist das Nicht-Verstehen unmöglich, und wenn sie fehlt, ist es unmöglich, zu verstehen; die Idee also befruchtet den Geist und dieser vermag ohne sie nichts. Wenn wir folglich annehmen, daß ein Wesen einem Geiste als Idee dienen könne, so müssen wir nothwendig eine Aktivität zugeben, um die intellektuelle Operation hervorzurufen, und die wir eben deßhalb auf einen höheren Rang stellen als den durch sie angeregten Geist.

Auf diese Weise erklärt es sich, warum unser Geist, wenigstens während wir in diesem Leben uns befinden, durch sich selbst nicht für sich selbst intelligibel ist. Die Erfahrung bestättigt uns, daß seine Aktivität der Anregung bedarf. Sich selbst überlassen bleibt er gewissermaßen im Schlaf; der Mangel an Aktivität in unserem Geiste, wenn keine anregenden Einflüsse vorhergegangen sind, ist eine der gewissesten psychologischen Thatsachen.

Dies will keineswegs sagen, daß wir keine Spontaneität besitzen, und daß keine Aktion möglich sei, ohne äußere bestimmende Ursache; wohl aber, daß die spontane Entwicklung selbst nicht existiren würde, wenn wir nicht vorher dem Einfluß von Ursachen unterworfen gewesen wären, welche unsere Aktivität

aufgeweckt haben. Wir können Dinge lernen, die man uns nicht lehrt; aber wir könnten nichts lernen und verstehen, wenn die primitive Entwicklung unseres Geistes nicht durch die Lehre geleitet worden wäre. Es sind in unserem Geiste viele Ideen vorhanden, die keine Sensationen sind und aus diesen auch nicht entsprungen sein können; aber gleichwohl würde ein Mensch, der aller Sinne entbehrte, nichts denken, weil seinem Geiste die anregende Ursache fehlte.

125. Ich habe mich bei der Erklärung des Problems der Intelligibilität etwas länger verweilt, weil es nach meiner Ansicht fast ebenso wichtig ist, wie das der Intelligenz, um so mehr, als es gewöhnlich in den philosophischen Werken nicht so behandelt wird, wie es behandelt zu werden verdient. Ich will nun die vorgetragene Lehre auf kurze und klare Sätze zurückführen, einmal damit der Leser sich einen um so faßlicheren Begriff davon bilde, und andererseits, um aus ihr noch einige Schlußfolgen zu ziehen, welche bei der Auseinandersetzung nicht berührt, oder nur angedeutet wurden.

1) Damit eine Sache unmittelbar intelligibel sei, muß sie immateriell sein.
2) Die Materie an und für sich kann nicht intelligibel sein.
3) Die Beziehung zwischen den Geistern und den Körpern oder die Vorstellung dieser in jenen kann nicht rein objektiv sein.
4) Es ist nöthig, irgend eine andere Art von Beziehung anzunehmen, um die repräsentative Vereinigung der Welt der Intelligenzen und der körperlichen Welt zu erklären.
5) Die objektive unmittelbare Vorstellung setzt Aktivität in dem Objekte voraus.
6) Die Kraft, die ein Objekt hat, durch sich selbst den Augen einer Intelligenz sich vorzustellen, setzt in ihm eine Fähigkeit voraus, auf dieselbe einzuwirken.
7) Diese Einwirkungsfähigkeit bringt ihren Effekt nothwendig hervor, und schließt daher eine Art von Superiorität des Objektes über die Intelligenz in sich.

8) Ein intelligentes Wesen kann auch nicht unmittelbar intelligibel sein.
9) Die unmittelbare Intelligibilität scheint eine größere Vollkommenheit als die Intelligenz selbst einzuschließen.
10) Obgleich nicht jedes intelligente Wesen intelligibel ist, so ist doch jedes intelligible Wesen intelligent.
11) Gott, unendliche Aktivität in jeder Hinsicht, ist unendlich intelligent und unendlich intelligibel durch sich selbst.
12) Gott ist intelligibel für alle geschaffenen Geister, so oft er sich ihnen unmittelbar darstellen will, indem er sie stärkt und erhebt in geeigneter Weise.
13) Es liegt kein Widerspruch darin, daß die unmittelbare Intelligibilität einigen Geistern mitgetheilt wurde, und daß diese daher durch sich selbst intelligibel sind.
14) Während unsere Seele mit dem Körper verbunden ist, ist sie nicht unmittelbar intelligibel, und erkennen wir sie nur durch ihre Akte.
15) In diesem Mangel der unmittelbaren Intelligibilität liegt der Grund der Schwierigkeit der ideologischen und psychologischen Studien, und der Dunkelheit, welche uns umgiebt, wenn wir von der direkten Erkenntniß zur reflexen übergehen.
16) Also ist die Philosophie des Ich, oder diejenige, welche die innere und äußere Welt erklären will, indem sie vom Ich ausgeht, unmöglich, und sie fängt damit an, daß sie eine der Fundamentalthatsachen der Psychologie außer Acht läßt.
17) Also ist auch die Lehre von der allgemeinen Identität absurd, da sie der Materie Intelligenz und unmittelbare Intelligibilität beilegt, während sie weder das eine noch das andere haben kann.
18) Also ist der Spiritualismus eine Wahrheit, welche ebenso in der subjektiven wie in der objektiven Philosophie, in der Intelligenz wie in der Intelligibilität, begründet ist.
19) Es ist mithin nothwendig, aus uns selbst herauszugehen,

und uns sogar über das ganze Universum zu erheben, wenn wir den Ursprung sowohl der subjektiven, wie der objektiven Vorstellung finden wollen.

20) Man muß also nothwendig zu einer primitiven, unendlichen Aktivität gelangen, welche die Geister untereinander und mit der Körperwelt in Verbindung setzt.

21) Folglich führt uns die rein ideologische und psychologische Philosophie zu Gott.

22) Die Philosophie kann also nicht mit einer einzigen Thatsache beginnen, welche der Ursprung aller Thatsachen ist; sondern sie muß vielmehr endigen und endigt wirklich mit dieser höchsten Thatsache, mit der unendlichen Existenz, d. i. mit Gott.

Anmerkung. (XII.)

Die Lehre von der unmittelbaren Intelligibilität ist noch weiterer Ausführung fähig; allein da diese nicht möglich ist, ohne gründliches Eingehen auf die Natur der Idee (was hier nicht geschehen kann), so spare ich das hier noch zu Sagende für den geeigneten Ort auf.

XIII. Kapitel.

Vorstellung der Causalität und Idealität.

126. Außer der Vorstellung durch Identität giebt es noch jene, welche die der Causalität genannt wird. Ein Wesen kann sich selbst vorstellen; eine Ursache kann ihre Wirkungen vorstellen. Die produktive Aktivität kann man sich nicht denken, wenn das Prinzip der hervorbringenden Aktion nicht in irgend einer Weise die hervorgebrachte Sache enthält. Deßhalb sagt man, daß Gott, die allgemeine Ursache von Allem, was existirt und existiren kann, in sich alle realen und möglichen Wesen in einer virtualen, eminenten Weise enthält. Wenn ein Wesen sich selbst darstellen kann, so kann es auch darstellen, was es

in sich enthält. Die Causalität also kann, wenn die übrigen oben angegebenen Bedingungen vorhanden sind, der Ursprung der Vorstellung sein.

127. Ich will hier darauf hinweisen, wie tief philosophisch der heilige Thomas die Art und Weise erklärt, wie Gott die Geschöpfe erkennt. In seiner Summa theologica (quaest. 14. art. 5.) stellt er die Frage auf, ob Gott die von ihm verschiedenen Dinge (alia a se) erkennt, und antwortet affirmativ, nicht weil er die göttliche Wesenheit als einen Spiegel ansieht, sondern, auf eine weit tiefere Anschauungsweise zurückgehend, sucht er den Ursprung dieser Erkenntniß in der Causalität. Folgendes ist mit kurzen Worten seine Lehre. Gott erkennt sich selbst vollkommen; er erkennt also seine ganze Macht und folglich auch alle Dinge, auf welche diese Macht sich erstreckt. Ein anderer Grund, oder vielmehr eine Erweiterung des so eben angeführten, ist folgender. Das Wesen der ersten Ursache ist seine Erkenntniß selbst; alle Wirkungen präexistiren in Gott, als in ihrer Ursache; sie sind also in ihm auf intelligible Weise, da sie seine Erkenntniß selbst sind. Gott also sieht sich selbst durch seine eigene Wesenheit; die übrigen Dinge sieht er nicht in ihnen selbst, sondern in sich selbst, insofern seine Wesenheit die Ähnlichkeit von Allem enthält.

Dieselbe Lehre findet sich quaest. 12. art. 8., wo er frägt, ob diejenigen, welche die göttliche Wesenheit sehen, in Gott alle Dinge sehen.

128. Die Vorstellung durch Idealität ist jene, welche weder aus der Identität der vorstellenden Sache mit der vorgestellten, noch aus der Beziehung der Ursache zur Wirkung entspringt. In diesem Falle befinden sich unsere Ideen, da sie weder mit den Objekten identisch sind, noch sie verursachen. Es ist uns unmöglich, zu wissen, ob, außer jener repräsentativen Kraft, die wir in unseren Ideen erfahren, endliche Substanzen existiren, die fähig sind, von ihnen verschiedene und nicht durch sie verursachte Dinge zu repräsentiren. Leibnitz bejaht dies; allein, wie wir gesehen haben, sein System der

Monaden muß als eine bloße Hypothese angesehen werden. Da es besser ist, nichts zu sagen, als in Conjekturen sich zu ergehen, welche zu keinem Resultat führen können, so werde ich mich darauf beschränken, folgende Behauptungen aufzustellen:

1) Wenn es irgend ein Wesen giebt, das ein anderes vorstellt, welches nicht seine Wirkung ist, so hat es diese repräsentative Kraft nicht durch sich selbst, sondern sie ist ihm mitgetheilt.

2) Die Communication der Intelligenzen kann nicht erklärt werden, wenn man nicht auf eine erste Intelligenz zurückgeht, welche, da sie die Ursache der anderen ist, ihnen die Kraft geben kann, auf einander Einfluß auszuüben, und folglich Vorstellungen sich zu bilden.

129. Die Causalität kann das Prinzip der Vorstellung sein, sie ist aber nicht der hinreichende Grund derselben.

Vor Allem wird eine Ursache ihre Wirkungen nicht repräsentiren, wenn sie in sich selbst nicht intelligibel ist. Also, auch wenn wir der Materie eine eigene Aktivität beilegen, so dürfen wir ihr doch nicht die Kraft zugestehen, ihre Wirkungen vorzustellen, da ihr hierzu die nothwendigen Bedingungen, die unmittelbare Intelligibilität, fehlt.

130. Damit die Wirkungen in der Ursache intelligibel sind, ist nothwendig, daß diese vollkommen den Charakter der Ursache habe, indem sie in sich alle Bedingungen und Bestimmungen vereinigt, die für die Hervorbringung der Wirkung nothwendig sind. Die freien Ursachen repräsentiren ihre Wirkungen nicht, weil diese in Bezug auf sie sich in der bloßen Sphäre der Möglichkeit befinden. Die Hervorbringung *kann* sich realisiren, doch ist dies nicht *nothwendig*; in der Ursache wird man also das Mögliche, nicht aber das Wirkliche sehen. Gott kennt die künftigen Zufälligkeiten, welche vom Willen des Menschen abhängen, nicht deßhalb, weil er die Aktivität des Menschen kennt, sondern weil er in sich selbst, ohne zeitliche Aufeinanderfolge, nicht bloß alles das, was geschehen kann, sondern auch was geschehen wird, sieht, da nichts,

weder in der Gegenwart noch in der Zukunft, existiren kann ohne seinen Willen oder seine Zulassung. Er erkennt auch das Zukünftige, das von seinem bloßen Willen abhängt, da er von aller Ewigkeit her weiß, was er beschlossen hat, und seine Rathschlüsse unveränderlich und unvereitelbar sind.

131. Selbst wenn wir auf die nothwendige Ordnung der Natur Rücksicht nehmen und eine oder mehrere secundäre Ursachen als bekannt voraussetzen, ist es unmöglich, in ihnen alle ihre Wirkungen mit vollkommener Sicherheit zu sehen, es sei denn, die Ursache wirke ganz isolirt, oder man kenne zugleich mit ihr alle übrigen. Da die Erfahrung uns lehrt, daß die Theile der Natur in inniger Wechselbeziehung zu einander stehen, so ist jene angedeutete Isolirung unmöglich anzunehmen, und folglich auch der Einfluß jeder secundären Ursache der Combination mit anderen unterworfen, die ihre Wirkung entweder verhindern oder modificiren können. Daher die Schwierigkeit, allgemeine, vollkommen zuverlässige Gesetze aufzustellen in Allem, was die Natur betrifft.

132. Es ist beachtenswerth, daß die vorangehenden Betrachtungen ein neuer Beweis für die Absurdität der transcendentalen Wissenschaft sind, wenn man sie auf eine Thatsache, von der alle anderen entspringen, gründen will. Die intellektuelle Vorstellung kann nicht erklärt werden, wenn man an die Stelle der freien Schöpfung die nothwendige Emanation setzt. Auch angenommen, die Mannichfaltigkeit des Universums sei nur phänomenal, und es existire im Grunde nur ein stets identisches, einziges, absolutes Wesen, so kann nicht geläugnet werden, daß die Phänomene gewissen Gesetzen und sehr verschiedenen Bedingungen unterworfen sind. Entweder kann der menschliche Geist das Absolute in solcher Weise sehen, daß er durch eine einfache Intuition Alles entdeckt, was es in sich schließt, Alles, was es ist und sein kann unter allen möglichen Formen; oder er ist verurtheilt, die Entwicklung des Unbedingten, Absoluten und Permanenten zu verfolgen durch alle seine bedingten, relativen und veränderlichen Formen. Das Erstere,

was eine Art von lächerlichem Plagiat des Dogmas der visio beatifica wäre, ist ein so handgreifliches Absurdum, wenn es sich um den Geist in seinem gegenwärtigen Zustande handelt, daß es weder der Widerlegung noch der Bestreitung bedarf; das Zweite unterwirft den Geist allen Mühen der Beobachtung und zerstört mit Einem Schlage die Illusionen, die er sich machen konnte, da man ihm die transcendentale Wissenschaft versprach.

133. Unser Geist ist in seinen Akten einem Gesetze der Aufeinanderfolge, oder der Idee der Zeit unterworfen. Dieselbe Thatsache herrscht in der Natur, sei es, daß es so in Wirklichkeit sich verhalte, oder daß die Zeit nur zu betrachten wäre als eine subjektive Bedingung, die wir auf die Objekte übertragen. Was es auch immer mit dieser Lehre Kants, deren Werth ich später untersuchen werde, für eine Bewandtniß habe, es ist gewiß, daß die Aufeinanderfolge existirt, wenigstens für uns, und daß wir von ihr nicht absehen können. Bei dieser Annahme kann eine unendliche Entwicklung uns nur bekannt werden mit Hülfe einer unendlichen Zeit. Wir sind mithin durch metaphysische Nothwendigkeit verhindert, nicht nur die künftige, sondern auch die gegenwärtige und vergangene Entwicklung des Absoluten zu erkennen. Da diese Entwicklung nach der Lehre, auf die ich mich beziehe, absolut nothwendig ist, so mußte uns eine unendliche Aufeinanderfolge vorhergehen; so daß also die gegenwärtige Organisation des Universums zu betrachten ist als ein Punkt einer Stufenleiter ohne Gränzen, die weder in der Vergangenheit noch in der Zukunft ein anderes Maaß hat, als die Ewigkeit. Welches der gegenwärtige Zustand der Welt sei, können wir durch Beobachtung nur in Bezug auf einen sehr kleinen Theil wissen, es wird mithin nothwendig sein, dasselbe aus der Idee des Absoluten zu entnehmen, indem man ihr in ihrer unendlichen Entwicklung folgt. Dies hat, wenn es auch an sich nicht schon radikal unmöglich wäre, die Unbequemlichkeit, daß es weder in der Lebenszeit, die einem einzigen Menschen gegönnt ist, noch in der Summe der Zeit,

welche alle Menschen zusammen gelebt haben, vollbracht werden kann.

134. Doch kehren wir zu der Vorstellung der Causalität zurück. Bei genauer Beobachtung wird man finden, daß die ideale Vorstellung auf die causale sich reduzirt; denn da ein Geist die Idee eines Objektes, das er nicht hervorgebracht hat, nur insofern haben kann, als sie ihm ein anderer Geist, der die Ursache der vorgestellten Sache ist, mittheilt, so folgt, daß alle rein idealen Vorstellungen, direkt oder indirekt, unmittelbar oder mittelbar aus der Ursache der erkannten Objekte entstehen. Und da auf der anderen Seite, wie wir bereits gesehen haben (127), das erste Wesen die von ihm verschiedenen Wesen nur insofern erkennt, als es ihre Ursache ist, so sehen wir ein, daß die Vorstellung der Idealität auf die der Causalität sich reduzirt, und sich so zum Theil das Prinzip des tiefen neapolitanischen Denkers Vico bewahrheitet: „Die Intelligenz erkennt nur dasjenige, was sie hervorbringt."

135. Aus der vorgetragenen Lehre ergeben sich zwei beachtenswerthe Schlußfolgen:

1) Die primitiven Quellen der intellektuellen Vorstellung sind nur zwei: Identität und Causalität. Die der Idealität leitet sich nothwendig ab aus der der Causalität.
2) In dem realen Gebiet ist das Prinzip des Seins identisch mit dem Prinzip des Erkennens. Nur dasjenige, was das Sein giebt, kann das Erkennen geben; nur dasjenige, was das Erkennen giebt, kann das Sein geben. Die erste Ursache kann insofern die Erkenntniß geben, als sie das Sein giebt; sie stellt vor, weil sie verursacht.

136. Die Vorstellung der Idealität, obgleich verknüpft mit der der Causalität, ist doch in Wirklichkeit davon verschieden. Obgleich die Erklärung ihrer Natur in die Untersuchung über die Ideen gehört, will ich es doch nicht unterlassen, einen mit dem Problem der intellektuellen Vorstellung so innig verknüpften Punkt hier einigermaßen zu erklären. Einige fassen die Ideen als eine Art von Bildern des Objektes auf. Dies hat aber

im Grunde nur Sinn in Bezug auf die Vorstellungen der Einbildungskraft, d. h. in Bezug auf das rein Körperliche; auch wird dabei die Voraussetzung verlangt, daß die äußere Welt so sei, wie die Sinne sie uns darstellen, was unter vielen Gesichtspunkten nicht wahr ist. Um sich zu überzeugen, wie illusorisch die Theorie ist, die sich gründet auf die Ähnlichkeit der sinnlichen Dinge, genügt die Frage: Welches ist das Bild einer Beziehung? unter welchem Bilde stellt sich die Zeit, die Causalität, die Substanz, die Wesenheit dar? In der Vorstellung dieser Ideen ist etwas Tieferes, einem von Allem, was sinnlichen Dingen gleicht, gänzlich verschiedenen Gebiete Angehöriges vorhanden; die Nothwendigkeit hat uns gezwungen, den Geist mit einem Auge zu vergleichen, das sieht, und die Idee mit einem gegenwärtigen Bilde; aber dies ist nur eine *Vergleichung*; die Wirklichkeit ist etwas Geheimnißvolleres, Verborgeneres, Innerlicheres; zwischen der Vorstellung und der Idee besteht eine unaussprechliche Verbindung; der Mensch erfährt sie wohl, aber erklärt sie nicht.

137. Das Bewußtsein bezeugt uns, daß in uns Einheit des Wesens vorhanden, daß das Ich mit sich selbst stets identisch ist, daß es *bleibt*, trotz der Mannichfaltigkeit der Ideen und Akte, welche durch dasselbe hindurchgehen wie die Wogen über die Oberfläche eines Sees. Die Ideen sind eine Art des Seins des Geistes; allein was ist diese Art? worin besteht ihre Natur? Entspringt die Produktion und Reproduktion der Ideen aus einer bestimmten Ursache, welche beständigen Einfluß auf unsere Seele ausübt und in ihr unmittelbar jene Arten des Seins erzeugt, die wir Vorstellungen oder Ideen nennen, oder müssen wir annehmen, daß dem Geiste eine Aktivität verliehen sei, die diese Vorstellungen hervorbringt, obgleich unterworfen der Bestimmung von excitirenden Ursachen? Dies sind Fragen, auf deren Andeutung ich mich vorläufig beschränke.

Anmerkung. (XIII.)

Vielleicht genügt das in dem Texte Gesagte nicht, daß alle Leser sich hinreichend klare und vollständige Ideen von der Vorstellung der Causalität machen; allein ich muß bemerken, daß diese Lehre auf's Innigste zusammenhängt mit den Fragen über das Fundament der Möglichkeit auch der nicht existirenden Dinge, Fragen, auf die ich hier nicht eingehen konnte, ohne die Ordnung der Materien zu verwirren.

XIV. Kapitel.

Unmöglichkeit, das erste Prinzip im idealen Gebiete zu finden.

138. Was wir im Gebiete der Thatsachen nicht gefunden haben, werden wir ebensowenig in dem der Ideen finden. Es giebt keine ideale Wahrheit, die der Ursprung aller Wahrheiten wäre.

Die ideale Wahrheit ist jene, welche nur eine nothwendige Beziehung der Ideen ausdrückt, abgesehen von der Existenz der Objekte, auf welche sie sich beziehen. Hieraus folgt vor allem Anderen, daß die idealen Wahrheiten absolut unfähig sind, die Kenntniß der Wirklichkeit zu erzeugen.

Um zu irgend einem Resultat im Gebiete der Existenzen zu führen, bedarf jede ideale Wahrheit eine Thatsache, auf welche sie angewendet werden kann. Ohne diese Bedingung wäre sie, wie fruchtbar sie auch sein mag im Gebiete der Ideen, absolut unfruchtbar in dem der Thatsachen. Ohne die ideale Wahrheit bleibt die Thatsache in ihrer isolirten Individualität unfähig, etwas Anderes als die Erkenntniß ihrer selbst zu erzeugen; umgekehrt aber bleibt die ideale Wahrheit, von der Thatsache getrennt, in der logischen Welt, ganz objektiv und ohne Mittel, um auf das Gebiet der Existenzen zu gelangen.

139. Wenden wir diese Lehre auf die am meisten gewissen und evidenten idealen Prinzipe an, die, weil die Ideen, welche

sie ausdrücken, das Allgemeinste des Seins enthalten, jene Fruchtbarkeit besitzen müßten, welche wir suchen, wenn es möglich wäre, sie zu finden.

„Es ist unmöglich, daß eine Sache zu gleicher Zeit sei und nicht sei." Dies ist das berühmte Prinzip des Widerspruches, das ohne Zweifel darauf Anspruch machen kann, als eine der Quellen der Wahrheit für den menschlichen Verstand betrachtet zu werden. Die Ideen, welche in ihm enthalten sind, sind die einfachsten und klarsten, die man denken kann; es wird in ihm die Repugnanz des Seins und Nichtseins und des Nichtseins und Seins zu gleicher Zeit behauptet, was im höchsten Grade evident ist. Allein was erreicht man mit diesem Prinzipe allein? Man biete es dem scharfsinnigsten Geiste, dem kräftigsten Verstande dar und lasse ihn mit demselben allein, und es wird nichts als eine reine, höchst klare, aber unfruchtbare Intuition das Resultat sein. Da nicht behauptet wird, daß irgend etwas sei oder nicht sei, so kann nichts gefolgert werden weder für noch gegen irgend eine Existenz; was dem Geiste sich darbietet, ist eine bedingte Beziehung, daß nämlich, *wenn* irgend etwas existirt, es einen Widerspruch in sich schließt, daß es zu gleicher Zeit nicht existire, und umgekehrt; allein wenn die Bedingung der Existenz oder Nicht-Existenz nicht gesetzt wird, so sind das Ja und Nein im realen Gebiet gleichgültig, man weiß nichts in Rücksicht auf dasselbe, wie groß auch die Evidenz im idealen Gebiet sein mag.

Um aus der logischen Welt zur Welt der Wirklichkeit zu gelangen, genügt eine Thatsache, die gleichsam zur Brücke dient; wenn wir sie dem Geiste darbieten, so nähern sich die beiden Ufer, und die Wissenschaft entsteht. Ich fühle, ich denke, ich existire; dies sind Thatsachen des Bewußtseins; man combinire irgend eine derselben mit dem Prinzip des Widerspruches, und was vorher unfruchtbare Anschauung war, entwickelt sich zu fruchtbaren Schlüssen, welche zu gleicher Zeit die Welt der Ideen und die der Realität berühren.

140. Auch in dem rein idealen Gebiet ist das Prinzip

des Widerspruches unfruchtbar, wenn es nicht mit partikulären Wahrheiten desselben Gebietes verbunden wird. In der Geometrie z. B. wendet man oft folgenden Schluß an: „Diese Quantität ist entweder größer oder kleiner als eine andere, oder sie ist ihr gleich; denn sonst würde sie größer und kleiner, gleich oder ungleich zu gleicher Zeit sein, was absurd ist.“ Hier wendet man mit Frucht das Prinzip des Widerspruches an, aber nicht allein, sondern in Verbindung mit einer partikulären idealen Wahrheit, welche die Anwendung nützlich macht. Man hätte in der angeführten Schlußfolge keinen Gebrauch von dem Prinzip des Widerspruchs machen können, um die Gleichheit oder Ungleichheit zu beweisen, wenn man nicht vorher bewiesen oder angenommen hätte, daß eine von beiden existire oder nicht existire; was aus dem Prinzip des Widerspruchs selbst nicht gefolgert werden kann, das keine partikuläre Idee einschließt, sondern die allgemeinsten, die sich dem menschlichen Geiste darbieten können.

141. Die allgemeinen Wahrheiten für sich allein, auch im rein idealen Gebiete, führen zu nichts, wegen der Unbestimmtheit der Ideen, die sie enthalten; und andererseits bringen die partikulären Wahrheiten für sich allein kein Resultat hervor, weil sie sich auf dasjenige beschränken, was sie sind, und den Discurs unmöglich machen, der keinen Schritt thun kann, ohne Hülfe der Ideen und der allgemeinen Sätze. Aus der Verbindung der einen mit den anderen entsteht das Licht; durch die Trennung erlangt man nur entweder eine abstrakte und vage Intuition, oder die Betrachtung einer partikulären Wahrheit, welche, auf eine kleine Sphäre beschränkt, nichts lehren kann über die Wesen, unter wissenschaftlichem Gesichtspunkt betrachtet.

142. Wir werden sehen, wenn wir von den Ideen handeln werden, daß unser Geist zwei sehr verschiedene Klassen von Ideen besitzt; die einen, welche den Raum voraussetzen und von ihm nicht absehen können, wie alle geometrischen; und andere, welche sich nicht auf den Raum beziehen, wie alle nicht

geometrischen. Diese zwei Klassen von Ideen sind getrennt durch einen Abgrund, der nur überschritten werden kann, indem man die Annäherung durch den gleichzeitigen Gebrauch beider bewirkt. Das ideale Gebiet selbst bleibt unvollständig, wenn die Annäherung nicht bewerkstelligt wird; und das reale Gebiet des Universums verwandelt sich in ein Chaos, oder besser, es verschwindet, wenn nicht in beiden Gebieten, dem geometrischen wie dem nicht geometrischen, die realen mit idealen Wahrheiten combinirt werden. Aus allen denkbaren geometrischen Ideen, in ihrer ganzen idealen Reinheit betrachtet, würde nichts für das ideale, nicht geometrische Gebiet folgen, noch auch für die Welt der Realitäten, selbst der materiellen, und um so weniger der immateriellen; und andererseits könnte aus den nicht geometrischen Ideen für sich allein nicht die Idee einer graden Linie geschöpft werden. Diese Bemerkung vollendet den Beweis, daß im idealen Gebiet für uns nicht die einzige Wahrheit vorhanden sei; denn wenn wir sie aus dem geometrischen Gebiet nehmen wollen, so beschränken wir uns auf Combinationen, welche über dasselbe nicht hinausgehen; und wenn aus dem nicht geometrischen, so fehlt uns die Idee des Raumes, und mit ihr verlieren wir selbst die Möglichkeit, die Körperwelt uns vorzustellen.

Anmerkung. (XIV.)

Die Unterscheidung der beiden Gebiete der Ideen, des geometrischen und nicht geometrischen, ist von der größten Wichtigkeit für die Ideologie. Ich habe diesen Unterschied hier schon bezeichnet, weil ich ihn brauchte, um die Untersuchung der Möglichkeit einer fundamentalen Wahrheit unter den rein idealen nicht unvollständig zu lassen. Seine Erklärung und die Fundamente, auf denen er beruht, werden unten in der Abhandlung über die Ideen des Raumes und der Ausdehnung vorkommen.

XV. Kapitel.

Die unerläßliche Bedingung jeder menschlichen Erkenntniß. Mittel für die Wahrnehmung der Wahrheit.

143. Wir haben weder in dem realen, noch in dem idealen Gebiet eine Wahrheit finden können, die für unseren Geist, so lange wir in diesem Leben uns befinden, der Ursprung aller anderen wäre. Es ist mithin bewiesen, daß die im eigentlichen Sinne sogenannte *transcendentale Wissenschaft* für uns eine Chimäre ist. Gleichwohl müssen unsere Erkenntnisse irgend einen *Stützpunkt* haben. Dieser ist es, den wir nun suchen müssen.

Zum besseren Verständniß dessen, was ich mir zu untersuchen vorsetze, will ich zunächst den wahren Stand der Frage in Erinnerung bringen. Wir suchen kein solches erstes Prinzip, das durch sich allein allen Wahrheiten Licht gewährt oder sie erzeugt, sondern eine Wahrheit, welche unerläßliche Bedingung jeder Erkenntniß ist. Deßhalb nenne ich sie nicht Ursprung, sondern *Stützpunkt*. Das Gebäude wird durch das Fundament nicht hervorgebracht, sondern beruht auf demselben. Als ein *Fundament* haben wir das gesuchte Prinzip zu betrachten, während es sich in den vorangehenden Kapiteln darum handelte, einen *Samen* zu finden. Die beiden Bilder: *Same* und *Fundament* drücken vollkommen meine Ideen aus und bezeichnen mit voller Genauigkeit den Sinn beider Fragen.

144. Existirt ein Stützpunkt für die Wissenschaft und für jede Erkenntniß, sei sie wissenschaftlicher Natur oder nicht? Wenn ein solcher existirt, *welcher ist es*? Giebt es nur *einen einzigen*, oder *viele*? Es ist evident, daß ein Stützpunkt existiren muß. Wenn man uns nach dem *Warum* irgend einer gewissen Zustimmung unseres Geistes frägt, so müssen wir endlich auf eine Thatsache oder auf einen Satz

kommen, über den wir nicht hinausgehen können; denn ein Fortschreiten ins Unendliche ist nicht zulässig. Der Punkt, wo wir nothwendig stehen bleiben müssen, ist für uns der erste und folglich der Stützpunkt für die Gewißheit.

145. Wenn wir von einer gegebenen Zustimmung ausgehen, können wir vielleicht auf verschiedene, von einander unabhängige Prinzipe geführt werden, die alle gleich fundamental für unseren Geist sind. In diesem Falle wird es nicht Einen, sondern viele Stützpunkte geben.

Ich halte es nicht für möglich, a priori zu bestimmen, ob es hier für unseren Geist Einheit oder Pluralität giebt. Daß die menschliche Wissenschaft auf ein einziges Prinzip sich zurückführen lasse, ist ein Satz, der behauptet, aber nicht bewiesen wird. Wenn in dem Menschen nicht die Quelle aller Wahrheit existirt, wie in den vorhergehenden Kapiteln gezeigt wurde, so ist es klar, daß die Prinzipe, auf welche seine Erkenntniß sich gründet, ihm mitgetheilt sein müssen. Wer versichert uns, daß diese nicht viele und verschiedenen Gebieten angehörige seien? Man kann also in der gegenwärtigen Frage nichts a priori entscheiden; man muß nothwendig auf das Feld der ideologischen und psychologischen Beobachtung sich begeben.

146. Unser Geist erreicht die Wahrheit oder wenigstens ihren Schein, d. h. er besitzt auf eine oder die andere Art jene Akte, die wir Wahrnehmen und Empfinden nennen. Ob die Wirklichkeit den Akten unserer Seele entspreche oder nicht, ist vor der Hand gleichgültig; nicht dieses ist es, was wir suchen; wir verlegen die Frage auf ein Feld, wohin uns auch die größten Skeptiker folgen können; auch diese läugnen nicht die Wahrnehmung und die Sensation; wenn sie auch die Wirklichkeit zerstören, so geben sie doch wenigstens den Schein zu.

147. Die Mittel, durch welche wir die Wahrheit wahrnehmen, gehören verschiedenen Gebieten an. Daher kommt es, daß die wahrgenommenen Wahrheiten selbst ebenfalls verschiedenen Gebieten entsprechen, die gleichsam (um diesen Ausdruck

zu brauchen) mit den respektiven Mitteln der Wahrnehmung parallel gehen.

Bewußtsein, Evidenz, intellektueller Instinkt (oder allgemeiner gesunder Sinn): dies sind die drei Mittel der Wahrnehmung; Wahrheiten des inneren Bewußtseins, nothwendige Wahrheiten, Wahrheiten des gesunden Sinnes entsprechen jenen drei Mitteln. Dies sind von einander verschiedene Dinge, die in vielen Fällen nichts miteinander gemein haben. Es ist nothwendig, sie mit vieler Sorgfalt auseinander zu halten, wenn man exakte und richtige Ideen in den Fragen sich erwerben will, die auf das erste Prinzip der menschlichen Erkenntnisse Bezug haben.

148. Das Mittel, das ich Bewußtsein, d. h. das innere Gefühl dessen, was in uns vorgeht, was wir erfahren, genannt habe, ist unabhängig von allen anderen. Man zerstöre die Evidenz, man zerstöre den intellektuellen Instinkt, das Bewußtsein bleibt. Um zu erfahren und sicher zu sein, daß wir erfahren, so wie dessen, was wir erfahren, dazu haben wir nur die Erfahrung selbst nöthig. Wenn das Prinzip des Widerspruchs in Zweifel gezogen wird, so wird gleichwohl die Gewißheit nicht wanken, daß wir leiden, wenn wir leiden, daß wir genießen, wenn wir genießen, daß wir denken, wenn wir denken. Die Gegenwart des Aktes oder des Eindruckes im Innern unseres Geistes ist eine innerliche, unmittelbare und von unwiderstehlicher Wirkung, so daß wir alles Zweifels überhoben sind. Der Traum und das Wachen, die Geistesabwesenheit und die Besonnenheit sind indifferent für das Zeugniß des Bewußtseins; der Irrthum kann im Objekte liegen, nicht aber in dem inneren Phänomen.

Der Verrückte, welcher viele Geldstücke zu zählen glaubt, während er Steine in der Hand hält, zählt sie gewiß nicht und irrt sich hierin; allein er hat in seinem Geiste das Bewußtsein dessen, was er thut, und hierin ist er unfehlbar. Wer träumt, er sei Räubern in die Hände gefallen, irrt sich in

Betreff des äußeren Objektes, aber nicht in dem, was den Akt selbst betrifft, mit dem er es glaubt.

Das Bewußtsein ist unabhängig von jedem äußerlichen Zeugnisse; es ist von unvermeidbarer Nothwendigkeit, von einer unwiderstehlichen Kraft, um die Gewißheit hervorzurufen; es ist unfehlbar in dem, was es selbst betrifft; wenn es existirt, so muß es nothwendig Zeugniß von sich geben; wenn es nicht existirt, so kann es dasselbe nicht geben. In ihm fließen Wahrheit und Schein zusammen; es kann nicht scheinbar sein, ohne wirklich zu sein; der Schein für sich allein ist schon ein wahres Bewußtsein.

149. Ich begreife unter dem Zeugniß des Bewußtseins Alles, was wir in unserer Seele erfahren, Alles, was dasjenige afficirt, was man das menschliche Ich nennt: Ideen, Gedanken von jeder Art, Willensakte, Gefühle, Sensationen, mit Einem Wort, Alles, wovon wir sagen können: Ich erfahre es.

150. Es ist klar, daß die Wahrheiten des Bewußtseins viel mehr Thatsachen sind, welche bezeichnet werden können, als Combinationen, die in einem Satze sich ausdrücken lassen. Dies will nicht sagen, daß sie nicht ausgesprochen werden können, sondern daß sie in sich selbst von jeder intellektuellen Form absehen; daß sie einfache Elemente sind, mit denen der Verstand sich beschäftigen kann, indem er sie ordnet und auf verschiedene Art vergleicht; daß sie aber durch sich allein kein Licht gewähren, durch sich allein nichts vorstellen (repraesentant), sondern nur darstellen (praesentant), was sie sind, bloße Thatsachen, über welche hinaus man nicht gehen kann.

151. Die Gewohnheit, über das Bewußtsein zu reflektiren, und die rein intellektuellen Operationen mit den Thatsachen der bloßen inneren Erfahrung zu vermischen, bewirkt, daß man nicht leicht sich eine Vorstellung von dieser Isolirung macht, in der sich durch seine Natur alles das befindet, was rein subjektiv ist. Man will absehen von der Reflexion, aber man reflektirt über die Anstrengung selbst, die man macht, um von ihr abzusehen; unser Geist ist ein Licht, das an einem

anderen Theile sich entzündet, wenn es an einem erlischt; die Bemühung selbst, es auszulöschen, pflegt es noch lebhafter und sprühender zu machen. Daher die Schwierigkeit, die beiden Charaktere, den rein subjektiven und den rein objektiven, zu unterscheiden, die Evidenz und das Bewußtsein, das Erkannte und das Erfahrene auseinanderzuhalten. Gleichwohl kann die Trennung dieser beiden so verschiedenen Elemente erleichtert werden, wenn man beachtet, daß die Thiere auf ihre Weise ebenfalls Bewußtsein dessen haben, was sie in sich erfahren. Wenn man sie nicht für bloße Maschinen hält, muß man ihnen nothwendig Bewußtsein zugestehen, d. h. die innere Gegenwart ihrer Sensationen; ohne dies könnte man nicht einmal die Sensation begreifen; was nicht fühlt, daß es fühlt, kann keine Sensation haben. Das Thier reflektirt nicht über das, was in seinem Innern vorgeht; es erfährt es nur. Die Sensationen folgen aufeinander in seiner Seele, ohne ein anderes Band, als das der Einheit des Wesens, welches sie erfährt; aber dieses faßt sie nicht als Objekt auf, und combinirt und transformirt sie folglich in keiner Weise; es läßt sie als das bestehen, was sie sind — als bloße Thatsachen. Hieraus können wir einiges Licht gewinnen, um zu begreifen, was in uns die bloßen Thatsachen des Bewußtseins sind, auf sich allein beschränkt, in gänzlicher Isolirung, ohne irgend eine Vermischung mit rein intellektuellen Operationen und ohne der reflektirenden Aktivität unterworfen zu sein, welche, indem sie dieselben auf verschiedene Weise combinirt und sie zu der rein idealen Region erhebt, sie uns in solcher Weise darstellt, daß wir ihre ursprüngliche Reinheit vergessen.

Es ist nothwendig, daß man sich Mühe giebt, mit aller Klarheit zu erfassen, was die Thatsachen des Bewußtseins sind und was ihr Zeugniß ist; denn sonst ist es unmöglich, auch nur Einen Schritt weiter zu kommen in der Untersuchung des ersten Prinzipes der menschlichen Erkenntnisse. Die Confusion in diesem Punkte führt zu transcendentalen Irrthümern. Wir werden Gelegenheit haben, dies in der Folge bemerklich zu

machen, und wir haben bereits traurige Beispiele ähnlicher Verirrungen in den Täuschungen der Ich-Philosophie kennen gelernt.

152. Die Evidenz, pflegt man zu sagen, ist ein intellektuelles Licht. Dies ist eine sehr passende und selbst, wenn man will, sehr genaue Metapher; allein sie leidet an dem Fehler aller Metaphern, die für sich allein wenig dazu dienen, die Geheimnisse der Philosophie zu erklären. Intellektuelles Licht finden wir auch in vielen Akten des Bewußtseins. In jener inneren Gegenwart, mit welcher eine Operation oder ein Eindruck sich dem Geiste darbietet, ist gleichfalls eine Art von klarem, lebhaften Licht enthalten, das, so zu sagen, das Auge der Seele trifft, und es unmöglich macht, das nicht zu sehen, was sie vor sich hat. Wenn wir also, um die Evidenz zu definiren, uns darauf beschränken, sie Licht des Geistes zu nennen, so werfen wir sie mit dem Bewußtsein zusammen, oder geben wenigstens durch eine zweideutige Sprache Veranlassung, daß Andere sie mit ihm verwechseln.

Man glaube nicht, daß ich diejenigen anklagen will, welche die Metapher des Lichtes angewendet haben, oder daß ich mir schmeichle, die Evidenz ganz vollkommen definiren zu können. Wer kann mit Worten dieses Phänomen unseres Geistes ausdrücken? Wenn man ein Wort anwenden will, so bietet sich das des Lichtes als das passendste dar. Denn in Wahrheit, wenn wir auf die Evidenz unsere Aufmerksamkeit richten, um ihre Natur und ihre Wirkungen auf den Geist zu untersuchen, so stellt sie sich am natürlichsten unter dem Bilde eines Lichtes dar, dessen Glanz die Objekte erleuchtet, damit unsere Seele sie betrachten könne. Allein dies, ich wiederhole es, genügt nicht; ich will daher, obgleich ich nicht darauf Anspruch mache, sie mit Genauigkeit zu definiren, einen Charakter derselben andeuten, der sie von Allem unterscheidet, was nicht sie selbst ist.

153. Die Evidenz wird stets begleitet von der Nothwendigkeit und folglich von der Allgemeinheit der Wahrheiten, welche sie bezeugt. Sie ist nicht vorhanden, wenn die beiden bezeich-

neten Bedingungen fehlen. Von dem Zufälligen giebt es keine Evidenz, außer insofern es einem Prinzip der Nothwendigkeit unterworfen ist.

Erläutern wir diese Lehre, indem wir Beispiele des Bewußtseins und der Evidenz mit einander vergleichen.

Daß in mir ein Wesen vorhanden ist, welches denkt, dies weiß ich nicht durch Evidenz, sondern durch das Bewußtsein. Daß dasjenige, was denkt, existirt, weiß ich nicht durch das Bewußtsein, sondern durch Evidenz. In beiden Fällen ist absolute, unwiderstehliche Gewißheit vorhanden; allein im ersteren erstreckt sie sich auf eine partikuläre, zufällige Thatsache; im letzteren auf eine allgemeine und nothwendige Wahrheit. Daß ich denke, ist für mich gewiß; es ist aber nicht nöthig, daß es auch für die Anderen gewiß sei; das Verschwinden meines Denkens bringt die Welt der Intelligenzen nicht in Verwirrung; wenn mein Denken aufhörte zu existiren, so würde die Wahrheit an und für sich keine Alteration erleiden; andere Intelligenzen könnten und würden fortfahren, sie zu erkennen; weder in dem realen, noch in dem idealen Gebiet würde die Ordnung und Harmonie gestört werden.

Ich frage mich selbst, ob ich denke, und im Grunde meiner Seele lese ich die Antwort: ja; ich frage, ob dieses mein Denken nothwendig ist, und außerdem, daß die Erfahrung mir: nein sagt, finde ich auch keinen Grund, auf dem diese Nothwendigkeit beruhte. Auch bei der Voraussetzung, daß mein Gedanke aufhörte, zu existiren, sehe ich, daß ich noch weiter mit guter Ordnung schließen kann; ich untersuche, was geschehen sein würde, wenn ich nicht existirte, oder was künftig geschehen könnte, stelle Prinzipien auf und ziehe Schlußfolgen, ohne irgend ein intellektuelles Gesetz umzustoßen. Die ideale und die reale Welt bieten sich meinen Augen dar wie ein prächtiges Schauspiel, dem ich freilich beiwohne, allein von dem ich mich zurückziehen kann, ohne daß die Vorstellung aufhöre oder in irgend etwas alterirt werde, oder daß irgend eine andere Veränderung

eintrete, als daß der kaum bemerkbare Platz, den ich einnahm, leer wird.

Ganz anders verhält es sich bei den Wahrheiten, die das Objekt der Evidenz sind. Es ist nicht nothwendig, daß ich denke; aber es ist so nothwendig, daß das, was denkt, existirt, daß alle meine Anstrengungen nicht hinreichen, um auch nur auf einen Augenblick von dieser Nothwendigkeit absehen zu können. Wenn ich das Gegentheil annehme, wenn ich, auf das Gebiet des Absurden mich stellend, für einen Augenblick zugebe, daß die Beziehung zwischen dem Denken und Sein zerrissen wird, so zerreißt das Band, das die Ordnung im ganzen Universum aufrecht erhält; Alles verwirrt sich und verkehrt sich, und ich weiß nicht, ob das, was ich vor mir habe, das Chaos oder das Nichts ist. Was ist geschehen? Nichts anderes, als der Geist hat eine sich widersprechende Sache angenommen, indem er zu gleicher Zeit das Denken behauptet und geläugnet hat, da er einen Gedanken annahm, dem er die Existenz absprach. Ein allgemeines, absolut nothwendiges Gesetz ist umgestoßen worden; wenn dieses fehlt, fließt Alles in das Chaos zusammen; die Gewißheit der Existenz des Ich, durch das Zeugniß des Bewußtseins gestützt, reicht nicht hin, um die Verwirrung zu verhindern; indem die Intelligenz sich selbst widerspricht, hat sie sich selbst geläugnet; aus ihrem unsinnigen Worte ist nicht das Sein, sondern das Nichts entstanden, nicht das Licht, sondern die Finsterniß, und diese Finsterniß, die sie über alles Existirende und Mögliche verbreitet hat, fällt auch über sie selbst und hüllt sie in ewige Nacht.

154. Auf diese Weise ist der Charakter des Bewußtseins und der Evidenz bestimmt und auseinandergehalten. Das erstere hat zum Objekt das Individuelle und Zufällige; die letztere das Allgemeine und Nothwendige. Nur in Gott, der Quelle aller Wahrheit, dem allgemeinen und nothwendigen Prinzip des Seins und Erkennens, ist Bewußtsein und Evidenz identisch. Er sieht in sich selbst, in jenem unendlichen Wesen, das Alles einschließt, den Grund aller Wesenheiten und aller Existenzen,

und er kann nicht absehen von sich selbst, dem Zeugniß seines Bewußtseins, ohne Alles zu vernichten. Was würde in der Welt bleiben, frägt sich das Geschöpf, wenn du verschwändest? Und es muß sich antworten: Alles, außer dir. Wenn aber Gott sich diese Frage stellte, so müßte er antworten: Nichts.

155. Ich habe intellektuellen Instinkt jenen Impuls genannt, der uns in vielen Fällen Gewißheit verleiht, ohne daß weder das Zeugniß des Bewußtseins, noch das der Evidenz dazwischentritt. Wenn Jemandem in einem weiten Umkreise ein kleiner Punkt gezeigt wird, wenn ihm dann die Augen verbunden werden, und, nachdem man ihn mehrmal im Kreise herumgeführt und ihm eine Armbrust in die Hand gegeben, man ihm sagt, der nun aufs Geradewohl losgeschossene Pfeil werde genau jenen kleinen, vorher bezeichneten Punkt treffen, so wird er sagen, dies sei unmöglich, und Niemand wird im Stande sein, ihn vom Gegentheil zu überzeugen. Und warum? Stützt er sich auf das Zeugniß des Bewußtseins? Nein, denn es handelt sich um äußere Objekte. Oder stützt er sich auf die Evidenz? Ebensowenig, denn diese hat nothwendige Dinge zum Objekt, und es ist keine innere Unmöglichkeit vorhanden, daß der Pfeil den bezeichneten Punkt treffe. Worauf beruht also die tiefe Überzeugung vom Gegentheil? Wenn wir annehmen, daß dieser Mensch nichts weiß von den Theorien der Möglichkeiten und Combinationen, daß er nicht einmal Kenntniß von der Existenz dieser Wissenschaft hat, daß er niemals in seinem Leben an solche Dinge gedacht hat, so wird dennoch seine Gewißheit gleich groß sein, obgleich er sie in keiner Weise auf Berechnung irgend welcher Art gründen kann. Dieselbe Gewißheit werden alle Umstehenden theilen, rohe wie gebildete, unwissende wie gelehrte; ohne daß sie nothwendig hätten, nachzudenken, werden sie augenblicklich sagen oder denken: „Das ist unmöglich; das wird nicht geschehen.“ Worauf gründen sie, ich wiederhole es, diese starke Überzeugung? Es ist klar, daß, da sie weder aus dem Bewußtsein, noch aus der unmittelbaren oder mittelbaren Evidenz entspringt, sie keinen anderen Ursprung

haben kann, als jene innere Kraft, welche ich intellektuellen Instinkt nenne, und die man, wenn man will, auch allgemeinen gesunden Sinn nennen kann, oder wie es sonst beliebt; es genügt, daß man die Existenz der Thatsache anerkenne. Ein kostbares Geschenk, das der Schöpfer uns verliehen hat, um uns vernünftig zu machen, noch ehe wir Vernunftschlüsse ziehen, und damit wir unser Verhalten klug einrichten können, auch wenn wir keine Zeit haben, die Gründe der Klugheit zu prüfen.

156. Dieser intellektuelle Instinkt umfaßt sehr viele Gegenstände aus den verschiedensten Gebieten; er ist, so zu sagen, der Führer und das Schild der Vernunft; der Führer, weil er ihr vorhergeht und den richtigen Weg anzeigt, bevor sie sich in Bewegung setzt; das Schild, weil er sie schirmt gegen ihre eigenen Spitzfindigkeiten, indem er das Sophisma verstummen macht Angesichts des gesunden Sinnes.

157. Das Zeugniß der menschlichen Autorität, so nothwendig für das Individuum wie für die Gesellschaft, erzwingt unsere Zustimmung mittelst eines intellektuellen Instinktes. Der Mensch glaubt dem Menschen und glaubt der Gesellschaft, bevor er an die Motive seines Glaubens gedacht hat; Wenige nur prüfen sie, und gleichwohl ist der Glaube allgemein.

Es handelt sich hier nicht darum, zu wissen, ob der intellektuelle Instinkt uns zuweilen täuscht, und in welchen Fällen, und warum; gegenwärtig will ich nur seine Existenz constatiren; rücksichtlich der Irrthümer, zu denen er uns verleitet, will ich nur bemerken, daß für ein so schwaches Wesen, wie der Mensch ist, die Regel sehr oft sich krümmt, und daß, wie es unmöglich ist, in ihm das Gute ohne Beimischung des Bösen zu finden, ebenso die Wahrheit nicht ohne Mischung des Irrthums gefunden wird.

158. Bei genauer Prüfung wird man finden, daß wir die Sensationen nur in Kraft eines unwiderstehlichen Instinktes objektiviren. Nichts ist gewisser, nichts ist evidenter in den Augen der Philosophie, als die Subjektivität jeder Sensation, d. h. daß die Sensationen immanente Phänomene sind, oder daß sie

in uns sich befinden und aus uns nicht hinausgehen. Und gleichwohl, nichts steht fester, als der Übergang, den das ganze Menschengeschlecht vom Subjektiven zum Objektiven, vom Inneren zum Äußeren, vom Phänomen zur Realität macht. Worauf gründet sich dieser Übergang? Wenn die größten Philosophen so große Schwierigkeit erfuhren, diese Brücke zu finden, welche, so zu sagen, die beiden entgegengesetzten Ufer verbindet, wenn einige von ihnen, des Forschens müde, kühn behaupteten, es sei unmöglich, sie aufzufinden, wird der gesunde Sinn der Menschen von ihrer frühesten Kindheit an sie vielleicht entdecken? Es ist evident, daß der Übergang aus Gründen des logischen Schließens nicht erklärt werden kann, und daß es nothwendig ist, auf den Instinkt der Natur sich zu berufen. Es giebt also einen Instinkt, der für sich allein uns der Wahrheit einer Behauptung versichert, zu deren Beweise die tiefste Philosophie kaum gelangt.

159. Ich will hier auf den Irrthum jener Methoden aufmerksam machen, welche die Kräfte des Menschen isoliren, und die, um den Geist besser zu erkennen, ihn entstellen und verstümmeln. Eine der gewissesten und fundamentalsten Thatsachen der ideologischen und psychologischen Wissenschaft ist die Vielheit der Akte und Kräfte unserer Seele, obgleich die Einfachheit der letzteren durch die Einheit des Bewußtseins bezeugt wird. Es giebt im Menschen wie im Universum eine Verbindung von Gesetzen, deren Wirkungen sich gleichzeitig mit harmonischer Regelmäßigkeit entwickeln; sie zu trennen heißt oft ebensoviel, als sie mit sich in Widerspruch bringen; denn da es keinem von ihnen gegeben ist, seine Wirkung isolirt hervorzubringen, sondern in Combination mit den übrigen, so bringen sie, wenn man verlangt, daß sie für sich allein wirken sollen, die häßlichsten Monstrositäten hervor. Wenn wir in der Welt das Gesetz der Gravitation allein bestehen lassen, ohne es mit irgend einer Kraft der Projektion zu combiniren, so wird Alles nach seinem Centrum stürzen; anstatt jener unermeßlichen Menge von Systemen, welche am Firmament glänzen, werden wir eine rudis

indigestaque moles haben; und nehmen wir die Gravitation hinweg und lassen allein die Kraft der Projektion bestehen, so werden alle Körper sich in unwahrnehmbare Atome auflösen und wie leichter Äther in den Regionen der Unermeßlichkeit sich zerstreuen.

Anmerkung. (XV.)

Das Wort Instinkt, auf den Geist angewendet, wird offenbar in einem anderen Sinne verstanden, als wenn man vom irrationellen Instinkt redet. Es schließt hier nichts Unedles ein. Das lateinische Wort instinctus bedeutete Inspiration: sacro mens instincta furore.

XVI. Kapitel.

Verwirrung der Ideen bei dem Streit über das Fundamental-Prinzip.

160. Nach meiner Ansicht giebt es mehrere Prinzipe, die man mit Rücksicht auf den menschlichen Verstand mit gleichem Rechte fundamentale nennen kann, theils weil sie alle als Grundlage dienen, sowohl in der wissenschaftlichen als auch in der gewöhnlichen Ordnung der Dinge, theils weil sie auf kein anderes Prinzip sich stützen, und weil es nicht möglich ist, ein einziges zu bezeichnen, das diese Eigenschaft als alleiniges Privilegium für sich in Anspruch nehmen könnte. Wenn man in den Schulen nach dem Fundamental-Prinzip sucht, so pflegt man zu sagen, daß es sich nicht darum handle, eine Wahrheit zu finden, aus der alle anderen entspringen, sondern ein Axiom, dessen Umsturz den Ruin aller Wahrheiten nach sich ziehen würde, und dessen Geltung sie alle, wenigstens indirekt, stütze, so daß, wer sie läugne, durch indirekten Beweis ad absurdum geführt werden könne, d. h. wenn jenes Axiom zugegeben ist, so könne der, welcher die anderen läugnet, überführt

werden, sich auch mit dem in Widerspruch zu befinden, das er als wahr schon zugegeben hat.

161. Man hat viel darüber gestritten, ob diesem oder jenem Prinzip der Vorrang gebühre; ich glaube, daß hier eine gewisse Verwirrung der Ideen vorhanden, die großentheils daher kommt, daß man die so sehr verschiedenen Zeugnisse des Bewußtseins, der Evidenz und des gesunden Sinnes nicht gehörig unterscheidet.

Das berühmte Prinzip des Descartes: „Ich denke, also bin ich," das des Widerspruches: „Es ist unmöglich, daß eine Sache zu gleicher Zeit sei und nicht sei," und jenes andere, welches das der Cartesianer genannt wird: „Was in der klaren und bestimmten Idee einer Sache enthalten ist, kann mit aller Gewißheit von ihr ausgesagt werden," — diese drei Prinzipe haben die Schulen getheilt. Zu Gunsten aller drei wurden sehr mächtige Beweise angeführt, die selbst dem Gegner gegenüber entscheidend waren, wenn man das Gebiet beachtet, auf welches die Frage verlegt wurde.

„Wenn du nicht sicher bist, daß du denkst," würde ein Anhänger des Descartes argumentiren, „so kannst du auch nicht gewiß sein vom Prinzip des Widerspruchs, noch auch von der Legitimität des Criteriums der Evidenz; um alles das zu wissen, ist es nothwendig, zu denken; wer behauptet oder läugnet, denkt; ohne den Gedanken vorauszusetzen, sind weder Affirmation noch Negation möglich. Nehmen wir aber den Gedanken an, so haben wir schon einen Stützpunkt, und zwar von solcher Natur, daß wir ihn in uns selbst finden, bezeugt durch das innerste Bewußtsein, das uns seiner Existenz mit unwiderstehlicher Gewalt versichert. Nachdem in solcher Weise das Fundament gelegt ist, sehen wir, wie das Gebäude sich erheben könne. Dazu ist es nicht nöthig, aus dem eigenen Gedanken herauszugehen; hier ist der Lichtpunkt, der uns führen kann auf dem Wege der Wahrheit; folgen wir seinem Glanze, und nachdem dieser unbewegliche Punkt fixirt ist, lassen wir aus ihm den geheimnißvollen Faden entspringen, der uns führe in das Labyrinth der Wissenschaft.

Mithin ist unser Prinzip das erste, die Grundlage aller anderen, besitzt eine eigene Kraft, um sich selbst zu stützen, und hinlängliche, um den anderen Festigkeit zu gewähren."

Diese Sprache ist gewiß vernünftig; sie hat aber das Unglück, daß die Überzeugung, die sie hervorrufen könnte, durch eine andere, nicht minder vernünftige Sprache neutralisirt wird, in gerade entgegengesetztem Sinne. Ein Anhänger des Prinzipes des Widerspruches könnte nämlich folgendermaßen argumentiren: „Wenn du nicht zugiebst, daß es unmöglich ist, daß eine Sache zu gleicher Zeit sei und nicht sei, so ist es möglich, daß du zu gleicher Zeit denkst und nicht denkst; deine Behauptung also: »Ich denke,« bedeutet nichts; denn neben ihr könnte auch die entgegengesetzte: »Ich denke nicht,« wahr sein. In diesem Falle ist die Schlußfolge der Existenz vernichtet; denn wenn auch die Legitimität des Schlusses: Ich denke, also existire ich, zugegeben wird, so hat, da wir andererseits wissen, daß auch die andere Prämisse wahr sein kann: Ich denke nicht, die Argumentation keine Kraft. Ohne das Prinzip des Widerspruches gilt ferner auch das andere nicht: Was in der klaren und bestimmten Idee einer Sache enthalten ist, kann mit aller Gewißheit von ihr ausgesagt werden, denn wenn das Sein und Nichtsein zu gleicher Zeit möglich ist, so kann eine Idee klar und dunkel, bestimmt und confus zu gleicher Zeit sein, ein Prädikat kann in einem Subjekt enthalten und nicht enthalten sein; es kann Gewißheit und Ungewißheit, Affirmation und Negation sich vereinigen; mithin nützt die Regel nichts."

Wer auf diese Weise argumentirt, hat vollkommen Recht; aber das Sonderbare ist, daß ein dritter Gegner gleich starke Gründe gegen seine beiden Vorgänger anführen kann. „Woher weiß man," könnte er fragen, „daß das Prinzip des Widerspruchs wahr ist? Offenbar nur, weil man in der Idee des Seins die Unmöglichkeit des Nichtseins zu gleicher Zeit, und umgekehrt, klar sieht; also seid ihr des Prinzips des Widerspruchs nicht gewiß, wenn ihr nicht auf mein Prinzip euch stützt: „Was in der klaren und bestimmten Idee einer Sache enthalten ist, kann

mit aller Gewißheit von ihr ausgesagt werden.« Wenn nichts gestützt werden kann, wo das Prinzip des Widerspruchs fällt, und wenn dieses sich auf das meinige gründet, so ist das meinige das Fundament von allen.“

162. Alle drei haben Recht und keiner hat Recht. Sie haben Recht, insofern sie behaupten, daß, wenn ihr Prinzip geläugnet wird, alle übrigen vernichtet werden; sie haben Unrecht, insofern sie vorgeben, daß, wenn die übrigen geläugnet werden, das ihrige bleibe. Woher entsteht also der Streit? Aus der Verwirrung der Ideen, daraus, daß Prinzipe, die ganz verschiedenen Gebieten angehören, mit einander verglichen werden, Prinzipe, die allerdings sehr wahr sind, die aber aus demselben Grunde nicht miteinander verglichen werden können, als man nicht vergleichen kann das Weiße mit dem Warmen, oder darüber streiten, ob eine Sache mehr Wärmegrade habe als sie weiß sei. Um vergleichen zu können, ist ein gewisser Gegensatz in den Extremen nothwendig; diese aber müssen irgend etwas Gemeinschaftliches haben; wenn sie ganz verschiedenen Gebieten angehören, ist die Vergleichung unmöglich.

Das Prinzip des Descartes ist die Aussprache einer einfachen Thatsache des Bewußtseins; das des Widerspruchs ist eine durch Evidenz erkannte Wahrheit; das dritte ist die Behauptung der Legitimität des Criteriums der Evidenz selbst, eine Wahrheit der Reflexion, welche den intellektuellen Instinkt bezeichnet, durch den wir getrieben werden, das als wahr zu glauben, was wir mit Evidenz erkennen.

Die Wichtigkeit der Frage fordert, daß wir die drei Prinzipe gesondert untersuchen. Dies soll in den folgenden Kapiteln geschehen.

Anmerkung. (XVI.)

Der Ursprung der Verwirrung der Ideen in der gegenwärtigen Frage ist jenes Streben nach Einheit, von dem ich im vierten Kapitel gesprochen habe. Man beginnt mit der Voraussetzung, daß es nur ein Prinzip geben könne, und untersucht, welches es sei, während man doch, ehe man darnach forscht, welches es sei, prüfen

sollte, ob es ein einziges ist, wie vorausgesetzt wird. Wir haben gesehen, daß das System des Fichte auf derselben Voraussetzung beruht. Dieselbe Ursache also, die in den Schulen unschuldige Streitigkeiten hervorgerufen, kann zu Irrthümern von der größten Wichtigkeit führen.

XVII. Kapitel.

Die Existenz und der Gedanke. Prinzip des Descartes.

163. Weiß ich gewiß, daß ich existire? Ja. Kann ich es beweisen? Nein. Der Beweis setzt eine Schlußfolge voraus; es giebt aber keine genügende Schlußfolge ohne ein festes Prinzip, worauf sie beruht, und es giebt kein festes Prinzip, wenn nicht die Existenz des Wesens, welches schließt, vorausgesetzt wird. In der That, wenn derjenige, welcher schließt, seiner Existenz nicht gewiß ist, so kann er auch der Existenz seines Schlusses nicht gewiß sein; denn es kann keinen Schluß geben, ohne einen, der schließt. Ohne diese Voraussetzung giebt es also keine Prinzipe, auf die man sich stützen kann, giebt es überhaupt nichts; Alles ist nur Täuschung, ja sogar nicht einmal Täuschung, denn es giebt keine Täuschung, wo kein Getäuschter ist.

Unsere Existenz kann nicht bewiesen werden; wir haben von ihr ein so klares und lebendiges Bewußtsein, daß uns nicht der geringste Zweifel darüber bleibt; aber durch einen Schluß dies zu beweisen, ist unmöglich.

164. Es ist ein Vorurtheil, ein Irrthum, der höchst traurige Folgen hat, zu glauben, Alles könne bewiesen werden durch die Vernunft; dem Gebrauche der Vernunft gehen die Prinzipien vorher, auf welche sie sich stützt, und vor diesem Allen ist die Existenz der Vernunft selbst und des Wesens, welches denkt.

Weit entfernt, daß Alles bewiesen werden könne, kann vielmehr bewiesen werden, daß es unbeweisbare Dinge giebt.

Der Beweis ist eine Argumentation, in der man aus evidenten Sätzen einen Satz folgert, der evident mit ihnen verknüpft ist. Wenn die Prämissen durch sich selbst evident sind, so werden sie keinen Beweis zulassen; wenn wir annehmen, daß auch sie beweisbar wären, so würde dieselbe Schwierigkeit rücksichtlich anderer hervortreten, auf welche der neue Beweis sich gründet; wir müssen also entweder bei einem unbeweisbaren Punkte stehen bleiben, oder bis ins Unendliche fortschreiten, was ebensoviel wäre, als niemals mit dem Beweise zu Ende kommen.

165. Es ist zu beachten, daß die Unbeweisbarkeit (um dieses Wort zu brauchen) nicht bloß gewissen Prämissen zukommt; sie findet sich in gewisser Weise in jedem Schlusse, seiner eignen Natur nach, abgesehen von den Sätzen, aus denen er sich bildet. Wir wissen, daß die Prämissen A und B gewiß sind; aus ihnen schließen wir auf den Satz C. Mit welchem Rechte? Weil wir sehen, daß C mit A und B nothwendig zusammenhängt. Und wie wissen wir das? Wenn es unmittelbar evident ist, durch Intuition; also hier haben wir wieder etwas Unbeweisbares: die Verbindung nämlich des Schlusses mit den Prämissen; wenn es durch Schließen erkannt wird, dadurch, daß wir auf die Prinzipe des Schließens uns gründen; dann aber sind zwei Dinge zu beachten, welche beide dahin führen, die Unbeweisbarkeit zu beweisen. 1) Wenn die Prinzipien der Kunst des Schließens unbeweisbar sind, dann haben wir schon hier etwas Unbeweisbares; wenn nicht, dann müssen wir uns anderer bedienen, die ihnen zur Grundlage dienen, und entweder bei einem stehen bleiben, das keinen Beweis zuläßt, oder bis ins Unendliche fortschreiten. 2) Wie wissen wir, daß die Prinzipe des Schließens auf diesen Fall anzuwenden sind? Durch einen anderen Schluß? Dann entstehen dieselben Übelstände, wie im vorigen Falle. Oder weil wir das unmittelbar sehen, weil es unmittelbar evident ist? Dann haben wir einen anderen unbeweisbaren Punkt.

Diese Erwägungen lassen keinen Zweifel übrig, daß, von Allem einen Beweis verlangen, das Unmögliche verlangen heißt.

166. Das Wesen, welches nicht denkt, hat kein Bewußtsein von sich. Der Stein existirt, aber weiß es nicht, und in einem ähnlichen Falle befindet sich der Mensch selbst, wenn alle seine intellektuellen und sensitiven Fähigkeiten sich in vollständiger Unthätigkeit befinden. Der Unterschied dieser beiden Zustände wird klar, wenn man sich an dasjenige erinnert, was geschieht, wenn man aus dem wachen Zustande in einen tiefen Schlaf übergeht, oder aus diesem wieder aufwacht.

Der erste Ausgangspunkt, um einen Schritt in unsern Erkenntnissen zu thun, ist die innere Gegenwart unserer inneren Akte, abgesehen von allen Fragen, die über die Natur derselben entstehen können. Wenn auch Alles, wie jetzt, existirte, und wenn noch unzählige von der unsrigen verschiedene Welten existirten, so würde *für uns* nichts existiren, wenn uns jene inneren Akte fehlten, von denen wir sprechen. Wir würden wie ein unempfindlicher Körper in die Unermeßlichkeit des Raumes gesetzt sein, der sich selbst jetzt ebenso befindet, als wenn Alles um ihn her verschwunden wäre, und keine Veränderung fühlen würde, auch wenn er selbst in den Abgrund des Nichts zurücksänke. Umgekehrt, wenn wir annehmen, daß Alles vernichtet werde mit Ausnahme des Wesens, das in uns empfindet, denkt und will, so bleibt immer ein Punkt, auf den das Gebäude der menschlichen Kenntnisse sich stützen kann; jenes Wesen wird, auch allein in Mitten der Unermeßlichkeit, sich Rechenschaft geben von seinen eigenen Akten und, je nach der Kraft seiner intellektuellen Fähigkeiten, unzählbaren Combinationen sich überlassen können, die, wenn auch nicht die Wirklichkeit, so doch die Möglichkeit zum Objekt haben.

167. Man hat das berühmte Prinzip des Descartes: „Ich denke, also bin ich," vielfach bekämpft, und der Angriff wäre gerechtfertigt, wenn der Philosoph sein Prinzip in dem Sinne verstanden hätte, den man ihm beilegt. Wenn Descartes dasselbe für eine wirkliche *Schlußfolge* ausgegeben hätte, für ein Enthymema, in dem aus einem Vordersatz ein Schluß gezogen würde, so ist es klar, daß der Beweis

hinken und seine Grundlage in der Luft stehen würde. Denn wenn er gesagt hätte: „Ich will meine Existenz beweisen durch dieses Enthymema: Ich denke, also bin ich," so könnte ihm entgegnet werden: „Dein Enthymema reduzirt sich auf folgenden Syllogismus: Alles, was denkt, existirt; ich denke, folglich existire ich. Dieser Syllogismus wäre bei Voraussetzung eines allgemeinen Zweifels, bei dem die Existenz selbst nicht vorausgesetzt wird, unstatthaft in seinen Sätzen und in der Verknüpfung derselben. Woher weiß man vor allem Anderen, daß Alles, was denkt, existirt? — Weil nichts denken kann, ohne zu existiren. — Und wie weiß man dieses? — Weil dasjenige, was nicht existirt, auch nicht handelt. — Und woher weiß man das? — Vorausgesetzt, daß an Allem gezweifelt wird, daß nichts gewußt wird, kann man auch diese Prinzipe nicht wissen. Die Voraussetzung des allgemeinen Zweifels wird also umgestoßen, die Frage wird also nicht beantwortet. Wenn irgend eines dieser Prinzipe ohne Beweis zugegeben werden muß, so wäre es einerlei, auch die eigene Existenz ohne Beweis zuzugeben, und sich die Mühe zu ersparen, dieselbe durch ein Enthymema zu beweisen."

„Ferner: Wie weiß man, daß man denkt? Man könnte dir folgendes Argument entgegenhalten, indem man das deinige auf dich zurückwendete: Nichts kann denken, ohne zu existiren; unsere Existenz ist zweifelhaft; es handelt sich darum, sie zu beweisen; mithin sind wir nicht gewiß, daß wir denken."

168. Es ist mithin bewiesen, daß das Prinzip des Descartes unhaltbar ist, wenn es als ein wirkliches Ratiocinium betrachtet wird, und da es so leicht ist, seine Schwäche aufzudecken, so scheint es unmöglich, daß ein so heller und scharfsichtiger Verstand, wie der des Descartes, sie nicht gesehen habe. Es ist vielmehr wahrscheinlich, daß Descartes sein Prinzip in einem ganz anderen Sinne verstanden habe; ich will kurz auseinandersetzen, welchen der berühmte Philosoph, nach meiner Meinung, damit verbunden haben mußte.

Indem er für einen Augenblick einem allgemeinen Zweifel

Raum gab, und nichts von dem, was er wußte, als gewiß annahm, concentrirte er sich in sich selbst und suchte im Grunde seiner Seele einen Stützpunkt, um auf ihn das Gebäude der menschlichen Kenntnisse zu gründen. Es ist nun klar, daß, wenn wir auch von Allem abstrahiren, was uns umgiebt, wir doch von uns selbst nicht abstrahiren können, von unserem eigenen Geiste, der seinen eigenen Augen sich mit um so größerer Klarheit darstellt, je vollständiger wir von allen äußeren Objekten absehen. In dieser Concentration nun, in diesem Akte der In-sich-selbst-Vertiefung, wird, indem der Mensch von Allem sich zurückzieht, um nicht zu irren, und sich selbst frägt, ob es etwas Gewisses gebe, etwas, was als Stützpunkt dienen, was einen Ausgangspunkt bilden könne für den Lauf des Gedankens, zuerst sich ihm das Bewußtsein des Gedankens, die innere Gegenwart der Akte unserer Seele, kurz dasjenige, was man *denken* nennt, darbieten. Der Gedanke des Descartes wird also ungefähr folgender gewesen sein: „Ich will an Allem zweifeln, ich enthalte mich davon, irgend etwas zu behaupten oder zu läugnen, isolire mich von Allem, was mich umgiebt, weil ich nicht weiß, ob dies noch etwas mehr als eine Täuschung ist. Aber in dieser Isolirung selbst kann ich mich nicht losmachen von dem inneren Bewußtsein meiner inneren Akte, von der Gegenwart meines eigenen Geistes; ich denke, also bin ich; ich denke, dies erfahre ich auf eine Weise, die keinen Zweifel und keine Ungewißheit aufkommen läßt; ich bin also, d. h. dieses Bewußtsein meines Gedankens macht mich mit meiner Existenz bekannt."

169. So erklärt es sich, daß Descartes sein Prinzip nicht als ein bloßes Enthymema, als eine gewöhnliche Schlußfolge, sondern als die *Bezeichnung einer Thatsache* darstellte, die sich ihm als die erste im Gebiete der Thatsachen darbot, und wenn er von dem Gedanken auf die Existenz schloß, so war dies keine eigentliche Schlußfolge, sondern vielmehr eine in einer anderen enthaltene, durch eine andere schon ausgedrückte, oder besser mit ihr sich *identificirende* Thatsache.

Ich sage, diese Thatsache identificire sich mit der anderen;

denn so ist es in der That im Sinne des Descartes, und dies beweist aufs Neue, was ich schon vorhin bemerkte, daß der Philosoph keine Schlußfolge zog, sondern eine Thatsache bezeichnete. Man weiß, daß nach ihm das Wesen des Geistes in dem Gedanken selbst besteht, so daß, während andere philosophische Schulen zwischen der Substanz und ihrem Akte unterscheiden, indem sie den Geist als die erstere und den Gedanken als den letzteren betrachten, Descartes behauptete, daß zwischen dem Geist und dem Gedanken nicht zu unterscheiden sei, daß beide eine und dieselbe Sache, daß der Gedanke die Wesenheit des Geistes ausmache. „Wenn auch ein Attribut," sagt er, „hinreicht, um uns die Substanz kennen zu lehren, ist gleichwohl in einer jeden derselben eins vorhanden, das ihre Natur und Wesenheit constituirt und von dem alle anderen abhängen. Die Ausdehnung in Länge, Breite und Tiefe constituirt die Wesenheit der körperlichen Substanz; und der Gedanke constituirt die Wesenheit der Substanz, welche denkt." (Principia philosophiae. Pars I.) Hieraus folgt, daß, wenn Descartes das Prinzip: „Ich denke, also existire ich," aufstellte, er nichts weiter that, als eine Thatsache zu bezeichnen, die durch den inneren Sinn bezeugt wird; und er hielt sie für so einfach, so einzig (um den Ausdruck zu brauchen), daß er in der Entwicklung seines Systemes den Gedanken mit der Seele identificirte und die Wesenheit derselben mit ihrer Existenz selbst. Er nahm den Gedanken wahr und sagte: „Dieser Gedanke ist die Seele; ich bin." Ich beabsichtige gegenwärtig nicht, den Werth dieser Lehre zu prüfen, sondern nur auseinanderzusetzen, worin sie bestehe.

Anmerkung. (XVII.)

Ich glaube den Gedanken des Descartes richtig erklärt zu haben; wenn jedoch noch einige Schwierigkeit in Betreff der Einzelheiten vorhanden sein sollte, so füge ich hier noch eine beachtenswerthe Stelle desselben Autors bei aus seiner Antwort auf die Einwürfe, die P. Mersenne aus verschiedenen Philosophen und Theologen gegen seine Meditationes II, III, IV, V und VI zusammengetragen.

„Wenn wir erkennen, daß wir ein Gegenstand sind, welcher denkt, so ist dieser erste Begriff nicht aus irgend einem Syllogismus gezogen, und wenn Jemand sagt: Ich denke, also bin ich, so folgert er seine Existenz aus dem Gedanken nicht in Kraft eines Syllogismus, sondern als eine durch sich selbst bekannte Sache, die er durch bloße Betrachtung seines Geistes sieht; denn wenn er sie mittelst eines Syllogismus schlöße, so müßte er nothwendig vorher den Obersatz kennen: Alles, was denkt, ist oder existirt. Im Gegentheil, jenen Satz offenbart ihm sein eigenes Bewußtsein, daß es nicht möglich sei, daß er denke, ohne zu existiren. Es ist der eigenthümliche Charakter unseres Geistes, allgemeine Sätze aus der Erkenntniß der particulären zu bilden." Nicht immer drückt sich Descartes mit solcher Klarheit aus; man sieht, daß die Einwürfe seiner Gegner ihn zum tieferen Nachdenken über seine Lehre brachten und dazu beitrugen, seine Ideen klar zu machen.

XVIII. Kapitel.

Weiteres über das Prinzip des Descartes. Seine Methode.

170. Descartes drückte sich bei der Aufstellung und Erklärung seines Prinzipes nicht immer mit der gebührenden Genauigkeit aus, was zu falscher Auffassung seiner Worte Veranlassung gab. Wenn er das Bewußtsein des eigenen Gedankens und der Existenz als die Basis bezeichnete, auf der alle Erkenntnisse beruhen, gebrauchte er Ausdrücke, aus denen man schließen konnte, er wolle nicht bloß eine Thatsache bezeichnen, sondern ein wahres Ratiocinium darbieten. Gleichwohl sieht man, wenn man mit Aufmerksamkeit seine Worte liest und mit einander vergleicht, daß dies nicht in seiner Idee lag, obgleich es vielleicht nicht unbegründet wäre, zu sagen, er habe sich selbst nicht genaue Rechenschaft von dem eben bezeichneten Unterschiede zwischen einem Ratiocinium und der einfachen Bezeichnung einer Thatsache gegeben, und bei all' seinem In-sich-selbst-Concentriren keine vollkommen genügende reflexe Erkenntniß der

Art und Weise gehabt, wie er sich auf sein Fundamentalprinzip stützte.

Um uns hiervon zu überzeugen, prüfen wir seine eigenen Worte. „Während wir auf diese Weise Alles vernichten, woran wir zweifeln können, und selbst fingiren, es sei unwahr, können wir mit Leichtigkeit annehmen, Gott, der Himmel, die Erde, ja selbst unser eigener Körper existire nicht; es wird uns aber unmöglich sein, anzunehmen, daß wir selbst nicht existiren, während wir an der Wahrheit aller dieser Dinge zweifeln; denn wir fühlen ein solches Widerstreben, anzunehmen, daß dasjenige, was denkt, nicht wirklich existire, während es denkt, daß wir auch bei der Annahme der extravagantesten Dinge doch nicht aufhören können, zu glauben, daß der Schluß: „Ich denke, also bin ich," nicht wahr, und folglich der erste und gewisseste sei, der sich demjenigen darbietet, der seine Gedanken in geordneter Weise entwickelt." (Principia philosoph. Pars I. §. 6. und 7.)

In dieser Stelle finden wir einen wirklichen Syllogismus: „Was denkt, existirt; ich denke, also existire ich." „Wir haben," sagt Descartes, „ein solches Widerstreben, anzunehmen, daß dasjenige, was denkt, nicht existire, während es denkt," was ebensoviel heißt als: „Was denkt, existirt." Dies heißt nichts Anderes, als nach scholastischem Ausdruck den Obersatz (den terminus major) aufstellen. Dann fährt er fort: „Wir können auch bei der Annahme der extravagantesten Dinge nicht aufhören, zu glauben, daß der Schluß: ich denke, also bin ich, wahr sei," was wieder ebensoviel heißt, als den Untersatz und den Schluß des Syllogismus setzen. Man sieht, daß Descartes von der Idee eingenommen war, beweisen zu wollen, während er nur bezeichnen sollte. Dies war der allgemeine Kitzel seines Zeitalters, und auch die eifrigsten Reformatoren bewahren sich nur mit großer Schwierigkeit vor den Einflüssen der Atmosphäre, welche sie umgiebt. In allen seinen Meditationen bemerkt man eben diesen Geist, obgleich wunderbar verbunden mit dem der Beobachtung.

Dennoch, was leuchtet durch alle diese dunklen und zweideutigen Erklärungen hindurch? Welches ist der Gedanke, der sich auf dem Grunde des Systems des Descartes vorfindet, abgesehen davon, ob er sich selbst genaue Rechenschaft von dem gab, was er erfuhr? Es ist Folgender: „Ich kann mittelst einer Anstrengung meines Geistes zweifeln an der Wahrheit von Allem; aber diese Anstrengung hat in sich selbst eine Gränze. Wenn sich die Aufmerksamkeit auf mich, auf das Bewußtsein meiner inneren Akte, auf meine Existenz richtet, so steht der Zweifel still, kann sich nicht auch auf diesen Punkt erstrecken, findet ein solches Widerstreben, daß die extravagantesten Annahmen nicht hinreichen, es zu besiegen." Dies ist es, was seine eigenen Worte andeuten; bei der Bezeichnung dieser Thatsache aber erhebt er sich zu einer allgemeinen Behauptung, die ohne Zweifel sehr wahr, zieht eine Schlußfolge, die gewiß höchst legitim ist, die aber beide in diesem Falle nicht nothwendig waren, und die seine eigene Meinung schlecht ausdrücken, oder selbst wanken machen.

171. Bei näherer Betrachtung wird man finden, daß Descartes in diesem Punkte nichts anderes thut, als was alle Philosophen thun; und daß er, wie sonderbar es auch erscheinen mag, in Übereinstimmung stand mit den Häuptern der diametral entgegengesetzten metaphysischen Schule, der des Locke und Condillac. In der That, daß der Mensch, wenn er den Ursprung seiner Erkenntnisse untersuchen will, und die Prinzipe, auf denen seine Gewißheit beruht, auf eine Thatsache des Bewußtseins seiner inneren Akte stößt, daß dieses Bewußtsein eine vollkommene Gewißheit hervorruft, und daß wir nichts für uns Gewisseres denken können, als diese Thatsache, dies ist ein Faktum, in welchem alle Ideologen übereinstimmen und das alle aufstellen, obgleich mit verschiedenen Worten. Je mehr man über diesen Gegenstand nachdenkt, um so mehr entdeckt man in ihm die Verwirklichung eines Prinzipes, welches durch Vernunft und Erfahrung bestättigt wird, daß nämlich viele Wahrheiten nicht neu sind, sondern nur auf neue Weise dar-

gestellt werden, daß auch viele Systeme nicht neu sind, sondern nur auf neue Weise formulirt werden.

172. Selbst der allgemeine Zweifel des Descartes wird, in vernünftiger Weise verstanden, von jedem Philosophen angewendet; woraus erhellt, daß die Grundlagen seines Systemes, die von Vielen bekämpft worden, im Grunde von Allen angenommen sind. Worin besteht die Methode des Descartes? Alles reducirt sich auf zwei Sätze: 1) Ich will an Allem zweifeln; 2) wenn ich an mir selbst zweifeln will, so vermag ich's nicht. Untersuchen wir diese beiden Schritte, und wir werden sehen, daß jeder Philosoph sie ebenso, wie Descartes, macht.

Warum will Descartes an Allem zweifeln? Weil er sich vorsetzt, den Ursprung und die Gewißheit seiner Erkenntnisse zu prüfen. Er will sein ganzes Wissen der Prüfung unterwerfen; ebendeßhalb kann er nicht damit anfangen, irgend etwas als wahr anzunehmen. Wenn er etwas annimmt, so wird er schon nicht mehr den Ursprung und die Motive der Gewißheit von Allem prüfen; denn er nimmt dann dasjenige aus, was er als wahr voraussetzt. Es ist für ihn nothwendig, nichts als wahr vorauszusetzen, oder vielmehr im Gegentheil, vorauszusetzen, daß er nichts von irgend einer Sache weiß; sonst kann er nicht sagen, er prüfe die Fundamente von Allem. Entweder existirt eine solche philosophische Frage nicht, die sich gleichwohl in allen Büchern der Philosophie vorfindet, oder man muß nothwendig die Methode des Descartes annehmen.

Allein, worin besteht dieser Zweifel? Vernünftig gesprochen: Kann er ein wahrer, wirklicher Zweifel sein? Nein; dies ist unmöglich, absolut unmöglich. Der Mensch kann auch als Philosoph nicht dahin gelangen, seine Natur zu vernichten; die Natur aber widersetzt sich mit unüberwindlicher Kraft diesem Zweifel, wenn er ernstlich gemeint wird.

173. Was ist also dieser Zweifel? Nichts weiter als eine Annahme, eine Hypothese, eine Fiktion; eine Annahme, eine Fiktion, die wir bei jedem Schritte in allen Wissenschaften

machen, und die in Wirklichkeit nichts weiter ist, als die Nicht-beachtung einer Überzeugung, die wir haben. Dieser Zweifel wird nun angewendet, um die erste Wahrheit zu entdecken, auf der unsere Erkenntniß beruht; für diesen Zweck genügt es, daß der Zweifel nur ein angenommener, fingirter sei; es ist gar keine Nothwendigkeit vorhanden, daß er ein positiver werde; denn es ist evident, daß man ganz dasselbe erreicht, wenn man sagt: „Wenn ich annehme, daß ich nichts für gewiß halte, daß ich nichts weiß, daß ich nichts zugebe," als wenn man wirklich an Allem zweifelt und absolut nichts zugiebt. Ein Beispiel wird dies bis zu vollkommenster Evidenz klar machen. Wer die Rudimente der Geometrie kennt, wird wissen, daß in einem Triangel der größeren Seite auch der größere Winkel gegenüberliegt, und wird von der Wahrheit dieses Theorems absolut gewiß sein; wenn er sich aber vorsetzt, es einem Anderen zu beweisen, oder sich selbst davon Rechenschaft zu geben, so sieht er von dieser Gewißheit ab, und geht zu Werke, als ob er sie nicht hätte, um zu zeigen, daß sie sich auf etwas gründet.

Bei allen Studien thun wir unaufhörlich ganz dasselbe. Wie gewöhnlich ist der Ausdruck: „Dies ist so, es ist evident; aber setzen wir den Fall, es sei nicht so, was würde daraus folgen?" „Dieser Beweis ist überzeugend, aber sehen wir von ihm ab, nehmen wir an, er sei es nicht; wie könnten wir das Gewünschte beweisen?" Die Argumente ad absurdum, so gewöhnlich in allen Wissenschaften, besonders in der Mathematik, beruhen nicht bloß darauf, daß wir von demjenigen absehen, was wir wissen, sondern, daß wir selbst das Gegentheil von dem annehmen, was wir als wahr erkennen. „Wenn die Linie A nicht gleich B ist, so ist sie entweder größer oder kleiner; nehmen wir an, sie sei größer ꝛc. ꝛc." Um die Wahrheit zu erforschen, sehen wir also sehr oft ab von dem, was wir wissen, und nehmen sogar das Gegentheil von dem an, was wir wissen. Man wende dies an auf die Untersuchung über das Fundamental-Prinzip unserer Erkenntniß, und man wird nothwendig

auf den allgemeinen Zweifel des Descartes kommen und zwar in dem Sinne, wie er allein vor dem Forum der Vernunft zulässig und der menschlichen Natur möglich ist.

Es ist wahrscheinlich, daß der berühmte Philosoph ihn in eben diesem Sinne verstand, wenn man gleich zugeben muß, daß seine Worte zweideutig sind. Man begreift nicht, welchen Zweck er sich hätte setzen können, wenn er sie anders verstanden wissen wollte, vorausgesetzt, daß er sich wirklich vorgenommen, den Weg zur Erforschung der Wahrheit zu ebnen. Durch die Art und Weise, wie er sich ausdrückte, gab er zu Streitigkeiten Veranlassung, die bei größerer Klarheit hätten vermieden werden können.

Aber ebenso wie Descartes sich nicht mit hinreichender Klarheit ausdrückt, so trieben ihn auch vielleicht seine Gegner nicht mit all' der Präcision und dem Nachdruck, wie sie es konnten, zu deutlicher Erklärung. Nach meiner Meinung hätte der Streit vollkommen beseitigt werden können, wenn man ihm folgende Frage gestellt hätte: „Glaubst du, daß beim Beginne der philosophischen Untersuchungen es einen Augenblick geben müsse, wo wir wirklich und ernstlich an Allem zweifeln, oder hältst du es für hinreichend, von der Gewißheit *abzusehen*, anzunehmen, sie sei nicht vorhanden, wie es häufig bei allen anderen Studien geschieht?"

174. Descartes befand sich in dem Falle, in welchem alle Reformatoren sich befinden. Von einer Idee beherrscht, drücken sie dieselbe so stark aus, daß es den Anschein hat, als duldeten sie keine andere neben ihr. Alles ist in ihrer Sprache absolut, exclusiv. Sie sehen den Kampf vorher, den sie zu bestehen haben werden, vielleicht erfahren sie ihn schon; so concentriren sie ihre ganze Kraft in der Idee, deren Triumph sie bewirken wollen, und verlieren alles Andere aus dem Auge, was nicht diese Idee ist. Man kann nicht annehmen, der Reformator habe keine anderen Ideen, welche die Hauptidee bedeutend modificiren; allein um seinen Gegnern gegenüberzutreten, welche sagen: „Dies ist absolut falsch," sagt er: „Dies

ist absolut wahr." Die Geschichte und die Erfahrung zeigt unzählige Beispiele dieser Übertreibungen.

Die vorherrschende Idee des Descartes war, die Philosophie zu vernichten, welche damals in den Schulen regierte; und er gab einen so starken Anstoß, daß er die Welt erschütterte. Man sehe, mit welcher Verachtung er sich über Viele ausdrückt, die sich Philosophen nannten: „Die Erfahrung lehrt, daß diejenigen, welche die Philosophie ex professo treiben, oft weniger weise und vernünftig sind, als Andere, welche sich niemals diesem Studium gewidmet." (Vorrede zu den Prinzipien der Philosophie.)

175. Der zweite Theil der Methode des Descartes besteht darin, den eigenen Gedanken zum Ausgangspunkt zu nehmen, indem er behauptet, daß, wenn der Mensch an Allem zweifeln wolle, er eine Gränze in dem Bewußtsein seines Gedankens, seiner Existenz finde. Es ist offenbar, daß dieses Phänomen unbeweglich im Geiste des Beobachters bleibt, auch nachdem es ihm gelungen, an allem Anderen zu zweifeln. Wenigstens kann er nicht daran zweifeln, daß er zweifelt, und folglich an seinem Gedanken; ein Argument, das man übrigens stets den Skeptikern entgegengehalten hat, was ebensoviel heißt, als: es wurde stets die Methode des Descartes schon angewendet, nämlich: das Selbstbewußtsein als ein unläugbares Phänomen, als eine über allen Zweifel erhabene Gewißheit zu bezeichnen.

Wenn Descartes sagte: Ich denke, so verstand er darunter jeden inneren Akt, jedes der Seele unmittelbar gegenwärtige Phänomen; er sprach nicht von dem Gedanken in bloß intellektuellem Sinne genommen, sondern insofern unter ihm Alles verstanden wird, wovon wir unmittelbares Bewußtsein haben. „Unter dem Worte denken," sagt er, „verstehe ich Alles, was in uns auf die Weise vorgeht, daß wir es unmittelbar durch uns selbst wahrnehmen; denken heißt also hier nicht blos verstehen, wollen, sich einbilden, sondern auch empfinden. Denn wenn ich sage, daß ich sehe oder gehe, und hieraus schließe, daß ich existire, so ist der Schluß, wenn ich von der Handlung

meiner Augen und Füße sprechen wollte, nicht so unfehlbar, daß er nicht Grund zum Zweifel darböte, da es ja sein kann, daß ich zu sehen und zu gehen glaube, ohne die Augen zu öffnen und mich von der Stelle zu bewegen; dieses wäre der Fall, wenn ich schliefe, und würde vielleicht auch der Fall sein, wenn ich keinen Körper hätte; allein wenn ich nur von der Thätigkeit meines Gedankens oder Bewußtseins sprechen will, d. h. von der Erkenntniß, die in mir ist, und vermöge welcher es mir scheint, daß ich sehe oder gehe, so ist dieser Schluß so absolut wahr, daß es mir unmöglich ist, an ihm zu zweifeln, weil er sich auf die Seele bezieht, welche allein die Fähigkeit hat, zu empfinden oder zu denken, auf welche Weise auch immer dies geschehe." (Principia philosoph. Pars I. §. 9.)

176. Diese Stelle zeigt deutlich, welches die Ideen Descartes waren; er vernichtete Alles durch den Zweifel, aber etwas gab es, was seinen Anstrengungen Widerstand leistete, das Bewußtsein seiner selbst. Dieses Bewußtsein nahm er zum Stützpunkt, auf dem er mit voller Gewißheit von Neuem das Gebäude der Wissenschaften erbauen konnte. Locke und Condillac haben dasselbe gethan; sie haben einen von Descartes ganz verschiedenen Weg eingeschlagen, aber der Ausgangspunkt war derselbe. Hören wir, wie Locke sich ausdrückt: „Zuerst will ich untersuchen, welches der Ursprung der Ideen, Vorstellungen, oder wie man es immer nennen mag, ist, die der Mensch in seiner Seele erfährt, und die *sein eigenes Bewußtsein* ihn in derselben entdecken läßt." (Versuch über den menschlichen Verstand; Einleitung.) „Da der Geist kein anderes Objekt seiner Gedanken und Schlüsse als seine eigenen Ideen hat, welche die einzige Sache sind, die er anschaut oder anschauen kann, so ist es evident, daß unsere Erkenntniß sich *gänzlich* auf unsere Ideen gründet." (Ebend. Buch 4. Kap. 1.) „Mögen wir uns bis zum Himmel erheben, um metaphorisch zu sprechen," sagt Condillac, „mögen wir bis zum Abgrund hinabsteigen, wir gehen aus uns selbst nicht heraus und nehmen niemals etwas Anderes wahr, als unseren eigenen Gedanken."

(Versuch über den Ursprung der menschlichen Erkenntnisse. Kap. 1.)

177. Alle ideologischen Untersuchungen fangen also mit der Feststellung der Thatsache des Bewußtseins unserer Ideen an; und es kann auch nicht anders sein, wenn man auf die Gewißheit Rücksicht nimmt. Der Mensch, wenn er Alles verwirrt, Alles zerstört, Alles vernichtet, kann sich selbst nicht vernichten, findet sich stets selbst wieder, sich selbst, der es eben ist, welcher verwirrt, zerstört, vernichtet. Wenn er dahin gelangt ist, an Gott, an der Welt, an seines Gleichen, an seinem eigenen Körper zu zweifeln, findet er in Mitten dieser unendlichen Einsamkeit immer wieder sich selbst. Die Anstrengung, die er macht, sich selbst vor seinen eigenen Augen zu vernichten, dient nur dazu, sich ihm selbst desto sichtbarer zu machen. Er ist sich selbst sein eigener Schatten, der durch keinen Schlag vernichtet werden kann, und der aus jeder Wunde, die man ihm beibringen will, neue Ströme von Licht entsendet. Wenn er zweifelt, daß er empfindet, so empfindet er wenigstens, daß er zweifelt; und wenn er an diesem Zweifel zweifelt, so empfindet er wiederum, daß er am Zweifel selbst zweifelt. Indem er zweifelt an den direkten Akten, tritt er in eine unbegränzte Reihe reflexer Akte ein, welche sich mit Nothwendigkeit gegenseitig verketten, und sich dem inneren Blick entfalten, wie der sich aufrollende Stoff eines Tuches ohne Ende.

Anmerkung. (XVIII.)

Um uns klare Ideen über die Meinung des Descartes zu bilden, hören wir, wie er selbst sein System erklärt:

„Da die Sinne uns zuweilen täuschen, wollte ich annehmen, daß es nichts dem Ähnliches gebe, was sie uns vorstellen; da es Menschen giebt, die sich täuschen, auch wenn sie über die einfachsten Gegenstände der Geometrie Schlüsse machen, und in Trugschlüsse verfallen, so glaubte ich, dem Irrthum ebenso wie sie ausgesetzt zu sein, und verwarf als falsch alle Gründe, die ich vorher für Beweise gehalten. Bei der Betrachtung endlich, daß dieselben Gedanken, die wir im wachen Zustande haben, uns im Traume kommen können,

wo dann keiner derselben wahr sein wird, entschloß ich mich, zu fingiren, daß alle Dinge, die ich in meinem Geiste hatte, nicht mehr Wahrheit einschlößen, als die Illusionen der Träume. Aber sofort bemerkte ich, daß, wenn ich denken wollte, Alles sei falsch, es nothwendig war, daß ich, der ich dies dachte, etwas sei; und da ich bemerkte, daß die Wahrheit: ich denke, also existire ich, so sicher und gewiß sei, daß die ausschweifendsten Annahmen der Skeptiker nicht im Stande waren, sie zu erschüttern, so urtheilte ich, daß ich sie ohne Skrupel als das erste Prinzip der Philosophie annehmen dürfe." (De methodo. Pars IV.)

Ich sagte, der Zweifel des Descartes sei eine Annahme, eine Fiktion gewesen; er selbst bedient sich in der angeführten Stelle eben dieser Ausdrücke. In der schon citirten Antwort auf die Einwendungen des P. Mersenne findet sich noch folgende Stelle, die das Gesagte bestättigt.

„Ich habe mit vieler Befriedigung die Bemerkungen gelesen, die Ihr über meinen ersten Traktat der Philosophie gemacht habt, weil sie mir Euer Wohlwollen für mich, Euere Andacht gegen Gott, und die Sorge, die Ihr Euch nehmt, um seine Ehre zu befördern, bezeugt haben. Ich kann mich nur darüber freuen, nicht bloß, daß Ihr meine Gründe Enerer Kritik für werth gehalten, sondern auch, daß Ihr nichts vorgebracht habt, was ich nicht leicht widerlegen könnte. Zunächst erinnert Ihr mich daran, daß ich nicht ernstlich, sondern nur mittelst einer bloßen Annahme die Ideen oder Vorstellungen der Körper vernichtet habe, um zu schließen, daß ich, der ich denke, etwas sei, aus Furcht vielleicht, daß ich nicht etwa glaube, hieraus folge, ich sei weiter nichts, als eine Sache, die denkt. Allein ich habe euch schon in meiner zweiten Meditation gezeigt, daß ich daran gedacht habe, da ich sagte: „Es kann aber geschehen, daß jene Dinge, von denen ich annehme, sie existirten nicht, weil ich sie nicht kenne, in der That nichts von mir, den ich kenne, Verschiedenes seien;" davon weiß ich nichts, damit beschäftige ich mich gegenwärtig nicht".....

Man sieht, Descartes widerspricht nicht der Annahme, daß sein Zweifel eine bloße Fiktion sei; er sagt sogar ausdrücklich, er thue nichts Anderes, als daß er eine Methode anwende, deren Nothwendigkeit alle Philosophen anerkennen.

„Ich bitte Euch," fährt er fort, „erinnert Euch daran, daß ich, was dasjenige betrifft, was den Willen angeht, stets einen großen Unterschied gemacht habe zwischen der Betrachtung der Wahrheit

und der Anwendung im Leben. Was diese betrifft, so bin ich so weit davon entfernt, zu denken, daß wir immer nur den ganz klar erkannten Sachen zu folgen hätten, daß ich im Gegentheil glaube, daß es nicht einmal nothwendig ist, auf die am meisten wahrscheinlichsten zu warten, sondern daß man oft unter vielen gänzlich unbekannten und ungewissen Dingen eins auswählen und sich fest daran halten müsse, so lange man keine Gründe dagegen sieht, ebenso als ob wir sie erwählt hätten aus gewissen und evidenten Motiven, wie ich bereits in meiner Abhandlung über die Methode auseinandergesetzt habe; wenn es sich aber bloß um die Betrachtung der Wahrheit handelt, wer hat je daran gezweifelt, daß man über dunkle oder nicht klar erkannte Dinge sein Urtheil suspendiren müsse?"

Man wird sagen: Worin besteht denn dann das Verdienst des Descartes? Daß er eine Regel, welche Alle kennen, die aber nur Wenige anwenden, wirklich angewandt hat, und zwar zu einer Zeit, wo das Vorurtheil zu Gunsten der aristotelischen Lehren noch immer sehr mächtig war. Descartes sagt es unumwunden, seine Methode zu zweifeln, sei nicht neu; was ihr fehlte, war die Anwendung; dann was das Prinzip betrifft, worauf sie beruht: „wer hat je daran gezweifelt, daß man über dunkle oder nicht klar erkannte Dinge sein Urtheil suspendiren müsse?"

Wenn die Methode des Descartes in diesem Sinne verstanden wird, d. h. wenn man den Zweifel als eine Annahme, eine bloße Fiktion betrachtet, so ist sie den gesunden religiösen und moralischen Prinzipien keineswegs zuwider. Der tiefe Philosoph verschmäht es nicht, über diesen Punkt seine Leser zu beruhigen, indem er offen erklärt, daß er beim Beginne seiner Untersuchungen seinen religiösen Glauben in Sicherheit gebracht habe.

„Nachdem ich die Wahrheiten des Glaubens, die in meiner Meinung stets den ersten Rang einnehmen, ausgenommen, glaubte ich, mich frei losmachen zu dürfen von meinen übrigen Meinungen." (De Methodo. Pars III.)

XIX. Kapitel.

Über den Werth des Prinzipes: Ich denke, also bin ich.

178. Das Prinzip des Descartes kann, als ein Enthymema betrachtet, wie wir bereits gesehen haben, keinen Anspruch auf den Titel eines fundamentalen machen. Jedes Ratiocinium hat Prämissen und Schlußfolge, und damit es beweisend sei, ist die Wahrheit der ersteren und die Legitimität der letzteren nöthig. Zu sagen, ein Ratiocinium könne Fundamental-Prinzip sein, ist ein offenbarer Widerspruch.

Allein, wenn wir das Prinzip des Descartes in dem eben erklärten Sinne auffassen, d. h. nicht als ein Ratiocinium, sondern als die Bezeichnung einer Thatsache, so hört der Widerspruch auf, und es bleibt die Frage zu erörtern, ob es den Titel eines Fundamental-Prinzipes verdiene oder nicht, und in welcher Weise. In den vorhergehenden Kapiteln ist dieser Gegenstand schon zum Theil aufgehellt worden, doch nicht in dem Grade, daß man ihn für hinreichend beleuchtet halten könnte. Es wurden vielmehr nur vorläufige Reflexionen dargeboten, um den Stand der Frage zu erklären, die noch nicht vollständig beantwortet ist.

179. Der Satz: „Ich denke" bezieht sich, wie bereits bemerkt worden, nicht bloß auf den eigentlich so genannten Gedanken; er umfaßt auch die Willensakte, die Empfindungen, die Sensationen, die Akte und Eindrücke jeder Art, die in unserem Innern sich verwirklichen; er begreift alle Phänomene, die, unserem Geist unmittelbar gegenwärtig, uns durch den inneren Sinn oder das Bewußtsein bezeugt werden.

Etwas, was zwischen den verschiedenen Klassen der Akte und Eindrücke unterschiede, kann uns nicht zum Fundamental-Prinzip dienen; die Unterscheidung setzt die Analyse voraus

und die Analyse existirt nicht ohne Reflexion. Man reflektirt nicht ohne Regeln und ohne bereits bekannte Objekte. Classificationen also in dem ersten Prinzip zulassen, heißt, es seines Charakters berauben, und sich selbst widersprechen.

180. Man darf das durch den Satz: „Ich denke" Ausgedrückte nicht mit dem Satze selbst verwechseln. Der Inhalt und die Form sind hier sehr verschiedene Dinge; die Natur der letzteren kann schiefe Ideen über jenen erzeugen. Der Inhalt ist eine ganz einfache Thatsache; die Form ist eine logische Combination, die sehr heterogene Elemente in sich schließt. Dies bedarf der Erklärung.

Die Thatsache des Bewußtseins, an sich betrachtet, ist ohne alle Beziehungen, ist nichts weiter, als sie selbst, und führt zu nichts, als zu ihr selbst; es ist die Gegenwart des Aktes oder des Eindruckes, oder vielmehr, es ist der Akt selbst, der Eindruck selbst, der dem Geiste gegenwärtig ist. Nichts von Ideencombination, nichts von Analyse der Begriffe; wenn man zu diesem Letzteren kommt, verläßt man das Gebiet des reinen Bewußtseins, und tritt in die objektiven Regionen der intellektuellen Aktivität ein. Allein, da die Sprache dazu dient, die Produkte dieser Aktivität auszudrücken, da sie, so zu sagen, nicht gegossen worden in der Gießform des reinen Bewußtseins, sondern in der des Verstandes, so ist es uns unmöglich, zu sprechen, ohne irgend eine logische oder ideelle Combination. Wenn wir einen Ausdruck des reinen Bewußtseins ohne Beimischung intellektueller Elemente finden wollten, so müßten wir ihn suchen, nicht in der Sprache, sondern in dem natürlichen Zeichen des Schmerzes, der Freude oder irgend eines anderen Eindruckes. Nur in diesem Falle drückt sich mit Spontaneität und ohne Combination fremder Elemente aus, daß etwas in unserem Geiste vorgeht, daß wir von etwas Bewußtsein haben. Aber von dem Augenblick an, wo wir sprechen, drücken wir schon mehr als das reine Bewußtsein aus; das äußere Wort bezeichnet das innere Wort, das Produkt der intellektuellen Aktivität und von ihr aufgefaßt, das schon ein Subjekt und Objekt in sich schließt,

und deßhalb schon einer viel höheren Region, als das reine Bewußtsein angehört.

181. Um die Wahrheit des eben Gesagten zu beweisen, prüfen wir den Ausdruck: „Ich denke“ näher. Dies ist ein wahrer Satz, der, ohne im Mindesten alterirt zu werden, in streng logischer Form ausgesprochen werden kann: „Ich bin denkend.“ Wir haben hier Subjekt, Prädikat und Copula. Subjekt ist das „Ich“, d. h. wir haben bereits die Idee eines Wesens, das das Subjekt der Akte und Eindrücke ist, und eine Aktivität besitzt, die im Prädikat angezeigt wird. Dieses Ich also bietet sich uns dar als etwas über das Gebiet des reinen Bewußtseins weit Erhabenes, es ist nichts Geringeres als die Idee der Substanz. Analysiren wir noch sorgfältiger, was in ihm enthalten ist.

Wir haben hier zunächst die Einheit des Bewußtseins; das Ich hat keinen Sinn, wenn es nicht etwas stets mit sich selbst Identisches bezeichnet, trotz der Verschiedenheit und Mannichfaltigkeit, die an ihm sich verwirklicht. Die durch Erfahrung bezeugte Einheit des Bewußtseins bringt als nothwendige Folge mit sich die Einheit des Wesens, welches es erfährt. Dieses Wesen ist das Subjekt, an dem sich die Veränderungen realisiren; sonst könnte man nicht sagen: Ich. Wir finden also, daß in einem so einfachen Ausdruck die Idee der Einheit und ihrer Beziehung zur Pluralität, die der Substanz und ihrer Beziehung zu den Accidenzien enthalten ist, d. h.: die Idee des Ich, obgleich sie die einfachste Einheit ausdrückt, ist in logischer Hinsicht zusammengesetzt, schließt mehrere Dinge der idealen Ordnung ein, die im reinen Bewußtsein sich nicht finden. Die Idee des Ich ist also eigentlich, obgleich in gewisser Weise allen Menschen gemeinsam, an und für sich eine höchst philosophische, da sie eine Combination von Elementen in sich schließt, die dem rein intellektuellen Gebiet angehören.

182. Das Prädikat denkend ist der Ausdruck einer allgemeinen Idee, die nicht bloß jeden Gedanken, sondern auch jedes Phänomen umfaßt, das unmittelbar den Geist afficirt.

Diese Phänomene, in dem betrachtet, was sie Gemeinschaftliches haben, unter dem allgemeinen Begriffe des Dem-Geiste-gegenwärtig-Seins, werden mit dem Worte denkend bezeichnet.

Die Beziehung des Prädikates zum Subjekte oder die Zugehörigkeit des Denkens zum Ich drückt gleichfalls eine beachtungswerthe Analyse aus. Man bemerkt sogleich eine Auflösung des Begriffs des Ich in zwei Ideen: die des Subjektes verschiedener Modificationen und die des Denkenden; sonst würde der Satz keinen Sinn haben, oder besser, sein Ausdruck unmöglich werden. Die Idee des Subjektes schließt die der Einheit und der Substanz ein, und die des Denkenden die der Aktivität oder vielmehr der Passivität begleitet vom Bewußtsein.

183. Damit der Ausdruck möglich sei, ist es nothwendig, anzunehmen, daß die Auflösung der Ideen bei einem Punkte angefangen hat, d. h. daß wir entweder in der des Ich die des Denkenden oder in der letzteren die des Ich gefunden haben. Wenn wir bei dem Ich stehen bleiben, abgesehen von der des Denkenden, so haben wir die Idee des Subjektes oder der Substanz im Allgemeinen, worin wir, wie sehr wir uns auch anstrengen mögen, nie die des Denkenden entdecken werden. Das Ich an und für sich offenbart sich uns nicht, wir erkennen es durch den Gedanken; mithin müssen wir in diesem den Ausgangspunkt nehmen und nicht in jenem; woraus folgt, daß in jenem Satz das primitiv Erkannte vielmehr das Prädikat, als das Subjekt ist, und daß von den beiden Begriffen der des Subjektes vielmehr den Charakter des Enthaltenen als den des Enthaltenden hat.

In der That: das Ich entsteht, so zu sagen, für sich selbst, durch die Gegenwart des Gedankens; wenn die intellektuelle Aktivität sich concentrirt, um einen ersten Stützpunkt zu suchen, so findet sie nicht das reine Ich, sondern seine Akte, d. h. seinen Gedanken. Dieser letztere ist folglich das primitive Objekt der reflexen intellektuellen Aktivität; ihr erstes Element der Com-

bination, ihre erste Thatsache zur Lösung des Problems. Wenn sie auf dieses Element ihren Blick richtet, so entdeckt sie eine Einheit in Mitten der Pluralität, entdeckt ein Wesen, das dasselbe bleibt in Mitten der Wandelbarkeit der Phänomene des Bewußtseins; diese Identität bezeugt ihr auf unwiderstehliche Weise das Bewußtsein selbst. Die Idee des Ich ist also aus der des Gedankens gezogen; es entsteht also vielmehr das Subjekt aus dem Prädikate, als das Prädikat aus dem Subjekt.

184. Der Gedanke, aus dem die Idee des Ich's entsteht, ist nicht der Gedanke in abstracto, sondern der realisirte, in uns existirende Gedanke. Doch diese Realität ist unfruchtbar, wenn sich dem Geiste keine allgemeine Idee darbietet; denn es ist evident, daß das Ich nicht aus einem bloßen Akte hervorgeht, da es die Einheit ist, die das Subjekt der Pluralität. Um zur Idee des Ich's zu gelangen, bedürfen wir die Einheit des Bewußtseins, und diese erkennen wir nur, insofern wir sie erfahren haben, d. h. insofern wir die Beziehung des Einen zum Vielfachen, eines Subjektes zu seinen Modificationen wahrnehmen.

Ein solcher Prozeß ist nothwendig, um einen so einfachen Ausdruck wie den: „Ich denke" zu erzeugen. Hieraus erhellt, mit welchem Recht ich zwischen dem Inhalt und der Form unterschieden habe, und wie unbesonnen diejenigen zu Werke gehen, die so verschiedene Sachen mit einander verwechseln. So werden oft, aus Mangel der gehörigen Analyse, in der Philosophie ungeheuere Sprünge gemacht, indem man von einem Gebiet zum anderen übergeht, die Begriffe verwechselt und die Fragen verwirrt.

185. Um den Gegenstand vollständig in's Licht zu setzen, will ich noch die Beziehungen der Existenz zum Gedanken untersuchen, eine Untersuchung, die sehr leicht sein wird, wenn wir die oben gemachten Bemerkungen nicht aus den Augen verlieren.

Es ist gewiß, daß wir die Existenz vor dem Gedanken erfassen; nichts kann denken, ohne zu existiren; die Existenz ist für den Gedanken eine unerläßliche Bedingung; denken und

nicht existiren ist ein offenbarer Widerspruch. Allein, was sich unserem Geiste zuerst darbietet, ist nicht die Existenz, sondern der Gedanke, und dieser nicht in abstracto, sondern bestimmt, durch Erfahrung, empirisch, wie man sich ausdrückt. Die Idee der Existenz ist eine allgemeine, umfaßt jedes Sein, und das Bewußtsein kann mit ihr nicht anfangen; mögen wir nun zu dieser Idee durch Abstraktion kommen, oder mag sie eine in unserem Geiste präexistirende Form sein: sie ist nicht das Erste, was sich uns darbietet, oder, um genauer zu sprechen, sie ist nicht der letzte Punkt, auf den wir stoßen, wenn wir rückwärts dem Faden unserer Erkenntnisse nachgehen, um ihren Ausgangspunkt zu entdecken. Dieser ist das Bewußtsein, das, nachdem es objektivirt ist, und die Analyse des Begriffs, den es darbietet, erlitten hat, uns die Idee der Existenz, als in ihm enthalten, darbietet.

Hieraus folgt, daß das „*also existire ich*" streng genommen nicht eine Schlußfolge aus dem „Ich denke" ist, sondern eine Intuition der Idee der Existenz, als in der des Gedankens enthalten. Es sind hier zwei Sätze, die, wie die Scholastiker sagen, per se notae sind; ein allgemeiner: „das Denkende ist existirend" und ein besonderer: „ich denke, ich bin existirend." Der erstere gehört in das rein ideale Gebiet, schließt innere Evidenz in sich, unabhängig von jedem besonderen Bewußtsein; der zweite gehört beiden Gebieten, dem realen und dem idealen an; dem realen, insofern er eine besondere Thatsache des Bewußtseins einschließt; dem idealen, insofern er eine Combination der allgemeinen Idee der Existenz mit der besonderen Thatsache involvirt; denn nur so ist die Vereinigung des Prädikates mit dem Subjekte denkbar.

186. Nunmehr wird es sehr leicht sein, alle die Fragen, die in den Schulen hier erörtert werden, zu beantworten.

Erste Frage. Hängt das Prinzip: „*Ich denke*" von einem anderen ab? Um zu antworten, muß man unterscheiden. Wenn unter diesem Prinzip die bloße Thatsache des Bewußtseins verstanden wird, offenbar nicht. Für unseren Gedanken

ist nichts Früheres, als wir selbst vorhanden. Alles, was wir erkennen, setzt, insofern es von uns erkannt ist, unser Bewußtsein voraus; wenn wir dieses unterdrücken, so zerstören wir Alles, und wenn wir versuchen, Alles zu zerstören, so bleibt dieses unzerstörbar; es hängt folglich von nichts ab, setzt nichts voraus.

Wenn aber unter dem Prinzip: „Ich denke" ein Satz verstanden wird, so kann dieser nur aus einem Ratiocinium entsprungen sein, oder besser, aus einer Analyse, und kann mithin nicht Fundamental-Prinzip unserer Erkenntnisse sein.

187. Zweite Frage. Wenn die übrigen Prinzipe fehlen, fehlt dann auch das gegenwärtige? Man wende dieselbe Unterscheidung an: als einfache Thatsache, nein; als Satz, ja. Man läugne Alles, selbst das Prinzip des Widerspruches; das Bewußtsein bleibt. Allein, wenn das Prinzip des Widerspruches geläugnet wird, so wird jeder Satz vernichtet, jede Combination ist absurd; die Analyse, die Beziehung des Prädikates zum Subjekte, sind Worte ohne Sinn.

188. Dritte Frage. Wenn das Prinzip: „Ich denke" zugegeben wird, kann dann, wenigstens indirekt, zur Wahrheit hingeführt werden, wer die übrigen läugnet? Man muß wiederum unterscheiden. Entweder handelt es sich darum, ihn durch Ratiocinium, oder durch Beobachtung dazu hinzuführen, d. h. entweder will man mit Argumenten kämpfen, oder seine Aufmerksamkeit auf sich selbst hinleiten, wie man es bei einem zerstreuten Menschen, der an Geistesabwesenheit leidet, macht. Das Letztere kann geschehen; das Erstere nicht. Wer alle Prinzipien, mit Einschluß des des Widerspruches, läugnet, macht jedes Ratiocinium unmöglich, und man disputirt vergeblich gegen ihn. Ein Beispiel wird dies zeigen.

„Du denkst," wird man ihm sagen; „denn das giebst du zu, wenn du sagst, ich denke." — „Ja." — „Also mußt du auch das Prinzip des Widerspruches zugeben." — „Warum?" — „Weil du sonst zu gleicher Zeit denken und nicht denken könntest." — „Dies ist wohl möglich." — „Aber dann zerstörst du deinen

Gedanken." — „Warum?" — „Du denkst; ist dies wahr?" — „Gewiß." — „Nach deiner Ansicht ist es möglich, daß du zur selben Zeit nicht denkst." — „Das ist richtig." — „Also zerstörst du deinen Gedanken; denn wenn du nicht denkst, so wird das »ich denke« geläugnet, und da das alles gleichzeitig ist, so folgt, daß du deinen eigenen Gedanken zerstörst." — „Keineswegs; in dem Argument, das man mir entgegen hält, wird als wahr vorausgesetzt, was ich läugne, und es leidet daher an einer petitio principii. Eben weil ich das Prinzip des Widerspruches läugne, gebe ich nicht zu, daß das Nichtsein das Sein aufhebt, oder das Sein das Nichtsein, daß folglich das Nichtdenken das Denken aufhebe. Wenn man in diesem Sinne gegen mich argumentirt, so setzt man dasjenige voraus, was gesucht wird; man greift mich mit Prinzipien an, die ich nicht zugebe. Nach euerem Systeme, daß das Sein das Nichtsein, und umgekehrt, ausschließt, ist es gewiß, daß Denken und Nichtdenken incompatibel sind; nach meinen Prinzipien aber ist es sehr klar, da es nach ihnen nicht unmöglich ist, daß etwas zu gleicher Zeit sei und nicht sei, daß ich, wenn ich nicht denke, doch nicht aufhöre, zu denken."

Diese Sprache ist absurd, aber consequent; wenn das Prinzip geläugnet wird, ist die Deduktion nothwendig, und wenn man einem Solchen erwiedert, daß dann auch das Ratiocinium unmöglich wäre, das man so eben gehört hat, so kann er bestreiten, daß die Anderen richtig denken, oder auch keine Inconvenienz darin finden, daß man schließe und nicht schließe.

Es giebt kein anderes Mittel, einen in dieser Weise verschrobenen Menschen zurechtzuführen, als das der Beobachtung. Er ist aus der Vernunft herausgetreten, und deßhalb ist es unmöglich, durch sie ihn zu ihr zurückzuführen. Was man ihm sagt, muß mehr ein Zuruf, eine Art Schrei sein, um die Vernunft zu erwecken, als eine Combination, um sie zu reconstruiren; es ist ein eingeschlafener oder außer sich gekommener Mensch, den man anruft oder rüttelt, um ihn zu sich zu bringen, nicht ein Gegner, mit dem man disputirt.

Anmerkung. (XIX.)

Bei der Unterscheidung zwischen dem Zeugniß des Bewußtseins und dem der Evidenz, sowie in dem, was die Analyse des Satzes: Ich denke, also bin ich, betrifft, hat sich Descartes ohne Zweifel nicht mit hinreichender Klarheit und Präcision ausgesprochen. Man vergleiche z. B. die folgende Stelle, wo man einige Verwirrung der Ideen bemerken wird:

„Nachdem ich im Allgemeinen betrachtet hatte, was erforderlich, damit ein Satz wahr und gewiß sei, dachte ich, weil ich nun einen gefunden hatte, der diesen Charakter besaß, daß ich auch wissen müsse, worin diese Gewißheit bestehe, und da ich bemerkt hatte, daß in dem Satze: Ich denke, also bin ich, nichts vorhanden sei, was mich versichere, daß ich die Wahrheit sage, außer daß ich sehr klar sehe, daß es, um zu denken, nöthig ist, zu sein, glaubte ich, als allgemeine Regel annehmen zu können, daß die Dinge, die mit großer Klarheit und Bestimmtheit erfaßt werden, alle wahr sind, und daß nur eine Schwierigkeit darin bestehe, zu erkennen, welches diejenigen sind, die wir bestimmt erfassen." (De Methodo. Pars IV.)

XX. Kapitel.

Wahrer Sinn des Prinzipes des Widerspruches. Kant's Meinung.

189. Bevor wir den Werth des Prinzipes des Widerspruches als Stützpunkt aller Erkenntniß untersuchen, wird es gut sein, zuerst mit Genauigkeit seinen wahren Sinn festzustellen. Dieses nöthigt mich, in einige Betrachtungen über eine Meinung Kant's einzugehen, die er in seiner „Kritik der reinen Vernunft" ausgesprochen, veranlaßt durch die Form, in welcher das Prinzip des Widerspruches bisher in allen philosophischen Schulen ausgesprochen wurde. Der deutsche Philosoph giebt zu, daß, was auch immer der Inhalt unserer Erkenntniß sei, und auf welche Weise immer sie sich auf das Objekt beziehe, es allgemeine, obgleich nur negative Bedingung aller unserer Urtheile sei, daß sie nicht sich selbst widersprechen; sonst sind

sie, auch ohne Rücksicht auf das Objekt, an sich nichts. Dies vorausgesetzt, bemerkt er, daß man den Satz: „Keinem Dinge kommt ein Prädikat zu, welches ihm widerspricht," Satz des Widerspruches nenne. Er bemerkt dann weiter, er sei ein allgemeines, obgleich bloß negatives Criterium aller Wahrheit, gehöre aber auch darum bloß in die Logik, weil er von Erkenntnissen, bloß als Erkenntnissen überhaupt, unangesehen ihres Inhaltes gelte und sage, daß der Widerspruch sie gänzlich vernichte und aufhebe, und fährt dann wörtlich fort: „Es ist aber doch eine Formel dieses berühmten, ob zwar von allem Inhalt entblößten und bloß formalen Grundsatzes, die eine Synthesis enthält, welche aus Unvorsichtigkeit und ganz unnöthiger Weise in ihr gemischt worden. Sie heißt: Es ist unmöglich, daß etwas zugleich sei und nicht sei. Außerdem, daß hier die apodiktische Gewißheit (durch das Wort unmöglich) überflüssiger Weise angehängt worden, die sich doch von selbst aus dem Satz muß verstehen lassen, so ist der Satz durch die Bedingung der Zeit afficirt, und sagt gleichsam: Ein Ding = A, welches etwas = B ist, kann nicht zu gleicher Zeit non B sein; aber es kann gar wohl beides (B sowohl, als non B) nach einander sein. Z. B. ein Mensch, der jung ist, kann nicht zugleich alt sein, ebenderselbe kann aber sehr wohl zu einer Zeit jung, zur anderen nicht jung, d. i. alt sein. Nun muß der Satz des Widerspruchs, als ein bloß logischer Grundsatz, seine Aussprüche gar nicht auf die Zeitverhältnisse einschränken, daher ist eine solche Formel der Absicht desselben ganz zuwider. Der Mißverstand kommt bloß daher, daß man ein Prädikat eines Dinges zuvörderst von dem Begriff desselben absondert und nachher sein Gegentheil mit diesem Prädikate verknüpft, welches niemals einen Widerspruch mit dem Subjekte, sondern nur mit dessen Prädikate, welches mit jenem synthetisch verbunden worden, abgiebt, und zwar nur dann, wenn das erste und zweite Prädikat zu gleicher Zeit gesetzt werden. Sage ich: ein Mensch, der ungelehrt ist, ist nicht gelehrt, so muß die Bedingung: zugleich, dabei stehen; denn der, so zu einer Zeit ungelehrt ist,

kann zu einer anderen gar wohl gelehrt sein. Sage ich aber, kein ungelehrter Mensch ist gelehrt, so ist der Satz analytisch, weil das Merkmal (der Ungelahrtheit) nunmehr den Begriff des Subjektes mit ausmacht, und alsdann erhellet der verneinende Satz unmittelbar aus dem Satze des Widerspruchs, ohne daß die Bedingung: zugleich, hinzukommen darf. Dieses ist denn auch die Ursache, weßwegen ich oben die Formel desselben so verändert habe, daß die Natur eines analytischen Satzes dadurch deutlich ausgedruckt wird." (Kritik der reinen Vernunft, Elementarlehre. II. Thl. 1. Abthl. II. Buch. II. Hauptstück.)

190. Der Leser wird den Sinn dieser Stelle, die schon an sich nicht sehr klar ist, nicht verstehen, wenn er nicht weiß, was Kant unter analytischen und synthetischen Sätzen versteht; ich will es erklären. Bei allen affirmativen Urtheilen ist die Beziehung eines Prädikates zum Subjekt in zweifacher Weise möglich: entweder gehört das Prädikat zum Subjekte als in ihm enthalten, oder es liegt außer dem Begriff des Subjektes, obgleich es in Wirklichkeit mit ihm verknüpft ist. Im ersteren Falle ist das Urtheil analytisch, im letzteren synthetisch. Die affirmativen analytischen Urtheile sind jene, in welchen die Verknüpfung des Prädikates mit dem Subjekt durch Identität gedacht wird; synthetische dagegen heißen jene, wo diese Verknüpfung ohne Identität gedacht wird. Kant erklärt seine Ideen durch folgendes Beispiel: „Wenn ich sage: alle Körper sind ausgedehnt, so ist dies ein analytisches Urtheil. Denn ich darf nicht über den Begriff, den ich mit dem Körper verbinde, hinausgehen, um die Ausdehnung als mit demselben verknüpft zu finden, sondern jenen Begriff nur zergliedern, d. i. des Mannichfaltigen, welches ich jederzeit in ihm denke, mir nur bewußt werden, um dieses Prädikat darin anzutreffen; es ist also ein analytisches Urtheil. Dagegen, wenn ich sage: alle Körper sind schwer, so ist das Prädikat etwas ganz anderes, als das, was ich in dem bloßen Begriff eines Körpers überhaupt denke. Die Hinzufügung eines solchen Prädikates giebt

also ein synthetisches Urtheil." (Kritik der reinen Vernunft. Einleitung. IV.)

Man erkennt leicht den Grund der neuen Nomenklatur, die der deutsche Philosoph gebraucht. Er nennt analytisch die Urtheile, bei denen es genügt, das Subjekt zu zergliedern, um in ihm das Prädikat zu finden, ohne daß man nöthig hätte, etwas hinzuzufügen, was nicht schon gedacht wäre in dem Begriff des Objektes selbst; und synthetisch nennt er jene, wo es nöthig ist, etwas zum Begriff des Subjektes hinzuzufügen, weil das Prädikat in seinem Begriff nicht gefunden wird, wie sehr man ihn auch zergliedern möge.

191. Diese Eintheilung der Urtheile in analytische und synthetische spielt in der modernen Philosophie, besonders in der deutschen, eine große Rolle, und sicher fehlt es nicht an Solchen, die sich einbilden, es sei dies eine Entdeckung des Verfassers der „Kritik der reinen Vernunft"; die Neuheit des Namens allein konnte diese Täuschung verursachen. Gleichwohl sprechen alle scholastischen Autoren, welche heut zu Tage vergessen und mit Staub bedeckt in den Bibliotheken liegen, von analytischen und synthetischen Urtheilen, obgleich nicht unter diesen Namen. Man sagte, die Urtheile seien von zweifacher Art: solche, bei denen das Prädikat in der Idee des Subjektes enthalten ist, und solche, bei denen dies nicht der Fall. Die Sätze, welche Urtheile der ersten Art ausdrücken, nannte man per se notae, durch sich selbst bekannte, weil, wenn die Bedeutung der Termini verstanden wird, man sofort sieht, daß das Prädikat in der Idee oder in dem Begriff des Subjektes enthalten ist. Man gab ihnen auch den Namen erster Prinzipe, und die Wahrnehmung derselben nannte man intelligentia, intellectus, zum Unterschiede von der Vernunft, ratio, insofern sie sich auf Erkenntnisse von mittelbarer Evidenz oder durch Schlußfolge bezog.

Man sehe, ob die folgenden Stellen des heiligen Thomas an Deutlichkeit und Präzision etwas zu wünschen übrig lassen. „Ein Satz ist durch sich bekannt (propositio per se nota), wenn das

Prädikat in dem Begriff des Subjektes enthalten ist, wie: Homo est animal; denn animal gehört zur Wesenheit des homo. Wenn also alle wissen, was Subjekt und Prädikat ist, so wird der Satz durch sich selbst Allen bekannt sein; wie man es sieht bei den ersten Prinzipien der Beweise, deren termini allgemeine Dinge sind, die Jeder kennt, wie Sein und Nichtsein, das Ganze und der Theil und ähnliche (Pars I. quaest. 2. art. 1.)."

„Jeder Satz, dessen Prädikat zu der Wesenheit des Subjektes gehört, ist durch sich bekannt, obgleich es geschehen kann, daß er es nicht sei für den, der nicht weiß, was die Definition des Subjektes bedeutet. So ist der Satz: Homo est rationalis seiner Natur nach durch sich selbst bekannt, da, wer homo sagt, auch rationalis sagt (1ª 2dae. quaest. 94. art. 2.)."

192. Aus diesen Beispielen und vielen anderen, die man leicht anführen könnte, ersieht man, daß die Unterscheidung in analytische und synthetische Urtheile viele Jahrhunderte vor Kant in den Schulen geläufig war. Die analytischen waren alle, die sich durch unmittelbare Evidenz bildeten, und synthetische jene, die aus mittelbarer Evidenz hervorgingen, sei es, daß diese dem idealen Gebiet angehörte, oder in gewisser Weise von der Erfahrung abhing. Man wußte sehr gut, daß es Begriffe von Subjekten giebt, in denen das Prädikat, wenigstens in confuso, gedacht wird, und deßhalb erklärte man diese Vereinigung oder Identität, indem man sagte, die Sätze, in denen sie ausgesprochen wurde, seien per se notae ex terminis. Das Prädikat bei den analytischen Urtheilen ist schon im Subjekt enthalten; nichts wird hinzugefügt, wie sich Kant ausdrückt, das Subjekt wird nur erklärt. „Wer homo sagt, sagt auch rationalis," nach dem Ausdruck des heiligen Thomas. Die Idee ist dieselbe wie die des deutschen Philosophen.

193. Doch kehren wir zu der Untersuchung zurück, ob die Formel, in der man bisher das Prinzip des Widerspruches ausdrückte, geändert werden müsse oder nicht.

Die erste Bemerkung Kant's bezieht sich auf das Wort

unmöglich, indem er meint, es werde unnöthiger Weise hinzugefügt, da die apodiktische Gewißheit, die man ausdrücken will, in dem Satze selbst enthalten sein müsse. Kant formulirt das Prinzip in folgender Weise: „Ein Prädikat, welches einer Sache widerspricht, kommt ihr nicht zu." Was versteht man unter dem Worte unmöglich? „Absolut möglich und unmöglich wird mit Beziehung auf die Termini gesagt; möglich, wenn das Prädikat dem Subjekte nicht widerspricht; unmöglich, wenn das Prädikat dem Subjekte widerspricht," so drückt sich der heilige Thomas aus (Pars I. quaest. 25. art. 3.) und mit ihm alle Schulen. Die Unmöglichkeit ist also die Repugnanz, der Widerspruch des Prädikates in Bezug auf das Subjekt; also, daß eine Sache unmöglich ist, heißt, daß sie widerspricht; mithin wendet Kant dieselbe Sprache an, die er an Anderen tadelt. Die gewöhnliche Formel könnte auf folgende Weise ausgedrückt werden: daß eine Sache sei und nicht sei zu gleicher Zeit, widerspricht sich; oder: es ist Widerspruch, Repugnanz zwischen dem Sein und dem Nichtsein vorhanden; oder: das Sein schließt das Nichtsein aus. Alles läuft auf dasselbe hinaus, und Kant drückt nichts mehr aus, wenn er sagt: Ein Prädikat, das einer Sache widerspricht, kommt ihr nicht zu.

194. Da es sich hier um ein allgemeines Criterium handelt, so ist größere Genauigkeit in der gewöhnlichen Formel, als in der des Kant enthalten. Diese beschränkt das Prinzip auf die Beziehung des Prädikates zum Subjekte, und spricht es deßhalb allein für das ideale Gebiet aus, indem es für das reale dann nur durch eine Art von Erweiterung giltig wird. Dieser Erweiterung, obgleich sie sehr legitim und sehr leicht ist, bedarf die gewöhnliche Formel nicht; wenn man sagt, das Sein schließt das Nichtsein aus, so umfaßt man das ideale wie das reale Gebiet, und zeigt dem Geiste die Unmöglichkeit, nicht bloß contradiktorischer Urtheile, sondern auch contradiktorischer Dinge.

Kant giebt zu, daß dieses Prinzip die conditio sine qua non der Wahrheit unserer Erkenntnisse ist, so daß wir uns nie

in Widerspruch mit ihm setzen dürfen, wenn wir nicht alle Erkenntniß vernichten wollen. Man mache die Probe; man gebe einem Menschen, der sich nie gründlich mit diesen Dingen beschäftigt hat, der aber wohl weiß, was unter Prädikat und Subjekt zu verstehen sei, die beiden Formeln; welche von ihnen wird ihm bequemer erscheinen für jede Anwendung, sowohl im Äußeren wie im Inneren? Offenbar wird es nicht die des Kant sein. Daß eine Sache nicht zu gleicher Zeit *sein* und *nicht sein* könne, läßt sich gleich in seiner ganzen Allgemeinheit erfassen, und das Prinzip wird für jeden Gebrauch sowohl im realen, wie im idealen Gebiet anwendbar erscheinen. Wenn es sich um ein äußeres Objekt handelt, so sagt man: Das kann nicht zu gleicher Zeit sein und nicht sein; handelt es sich um contradiktorische Urtheile, um Ideen, die sich ausschließen, so wird man ohne Schwierigkeit entgegnen: Dies kann nicht sein, denn es ist unmöglich, daß eine Sache zu gleicher Zeit sei und nicht sei. Aber man sieht nicht mit gleicher Leichtigkeit und Geschwindigkeit, wie der Übergang vom idealen zum realen Gebiet geschieht, oder wie die rein logischen Ideen des Subjektes und Prädikates Anwendung haben können in dem Gebiete der Thatsachen. Die gewöhnliche Formel ist also nicht bloß ebenso präcis, wie die des Kant, sondern auch einfacher, verständlicher, leichter anzuwenden. Kann man noch bessere Eigenschaften wünschen für ein allgemeines Criterium, für die Bedingung sine qua non der Wahrheit unserer Erkenntnisse?

195. Bisher habe ich angenommen, die Formel des Kant drücke wirklich das Prinzip des Widerspruches aus; allein diese Annahme ist mindestens ungenau. Ohne Zweifel wäre es ein Widerspruch, daß ein Prädikat, welches sich mit einem Subjekt in Repugnanz befindet, ihm zukomme. Insofern kann man sagen, daß das Prinzip des Widerspruches einigermaßen durch die Kantische Formel ausgedrückt werde. Aber dies genügt nicht; denn im Gegentheil wäre es nöthig zu sagen, *jedes* Axiom drücke das Prinzip des Widerspruches aus; denn es ist nicht möglich, irgend ein Axiom ohne Widerspruch zu läugnen. Die Formel

des Prinzipes muß direkt die gegenseitige Ausschließung, die Repugnanz zwischen Sein und Nichtsein ausdrücken; dies ist es, was man bezeichnen will; niemals hat man unter dem Prinzip des Widerspruches etwas Anderes verstanden. Kant drückt in seiner neuen Formel diese Ausschließung nicht direkt aus; was er ausdrückt, ist, daß, wenn von der Idee eines Subjektes das Prädikat ausgeschlossen ist, ihm dieses nicht zukomme. Weit entfernt, daß diese Formel das Prinzip des Widerspruches ausdrücke, ist sie vielmehr nur der bekannte Satz der Cartesianer: Was in der klaren und bestimmten Idee einer Sache enthalten ist, kann von ihr mit aller Gewißheit behauptet werden. Im Wesen drücken die beiden Formeln dasselbe aus und unterscheiden sich nur durch rein zufällige Verschiedenheiten, daß nämlich 1) die des Kant concifer ist, und daß 2) diese ein negativer und jene der Cartesianer ein affirmativer Satz ist.

196. Kant sagt eigentlich: „Was von der klaren und bestimmten Idee einer Sache ausgeschlossen wird, kann von ihr geläugnet werden." Ein Prädikat, das mit dem Subjekte in Repugnanz steht, ist eben das, was von der Idee einer Sache ausgeschlossen wird; es kommt ihr nicht zu, heißt ebensoviel als, es kann von ihr geläugnet werden. Und da auf der anderen Seite das Princip der Cartesianer offenbar ebenso im affirmativen, wie im negativen Sinne verstanden werden muß (denn wenn sie sagten: was in der klaren und bestimmten Idee einer Sache enthalten ist, kann von ihr ausgesagt werden, so meinten sie ebenfalls, daß, wenn etwas ausgeschlossen sei, es geläugnet werden könne); so folgt, daß Kant dasselbe sagt, wie sie; und daß er also in der Absicht, alle Schulen zurecht zu weisen, in eine Täuschung verfiel, welche nicht viel Scharfsinn verräth.

Es ist klar, daß die Formel Kant's auch jene andere einschließt: das in der Idee eines Subjektes enthaltene Prädikat kommt ihm zu. Dieser Satz ist gleichfalls conditio sine qua non aller analytischen affirmativen Urtheile; denn diese hören auf, wenn dem Subjekt nicht dasjenige zukommt, was in seiner

Idee enthalten ist. In diesem Falle wäre also nicht einmal eine scheinbare Verschiedenheit zwischen der Formel des Kant und der der Cartesianer vorhanden; nur einige Abwechslung im Ausdruck; die Behauptung selbst ist genau dieselbe. Hieraus erhellt, daß, ehe man behauptet, daß in dem klarsten und fundamentalsten Punkte der menschlichen Kenntnisse alle Schulen sich falsch ausgedrückt haben, man mit großer Vorsicht zu Werke gehen müsse. Das beweist die Originalität des Kant.

197. Nicht glücklicher war der Verfasser der Kritik der reinen Vernunft in seiner Kritik des Zusatzes: zu gleicher Zeit, der gewöhnlich dem Prinzip des Widerspruchs hinzugefügt wird. Da er sich die Freiheit nahm, zu glauben, daß kein Philosoph vor ihm dieses Prinzip richtig ausgesprochen, wird es mir gestattet sein, zu sagen, daß er selbst nicht richtig verstanden hat, was die Anderen aussprechen wollten. Durch diese Behauptung glaube ich keine philosophische Profanation zu begehen; wenn Kant für gewisse Leute ein Orakel ist, so sind alle anderen Philosophen zusammen und die ganze Menschheit ohne Zweifel auch Orakel, welche gehört und beachtet zu werden verdienen.

Nach Kant selbst ist das Prinzip des Widerspruches die nothwendige Bedingung für alle menschlichen Erkenntnisse. Wenn also diese Bedingung ihrem Zwecke dienen soll, so muß sie auch in einer Weise ausgesprochen werden, die auf alle Fälle anwendbar ist. Unsere Erkenntnisse bestehen nicht bloß aus nothwendigen Elementen, sondern nehmen auch zum großen Theil Ideen in sich auf, die mit dem Zufälligen verknüpft sind; denn, wie wir gesehen haben, die rein idealen Wahrheiten führen zu nichts Positivem, wenn man sie nicht anwendet auf das Gebiet der Wirklichkeit. Die zufälligen Wesen sind der Bedingung der Zeit unterworfen; und alle Erkenntnisse, welche auf dieselben sich beziehen, müssen stets auf diese Bedingung Rücksicht nehmen. Ihre Existenz wird begränzt durch einen bestimmten Zeitraum, und man muß nothwendig von ihr in Übereinstimmung mit dieser Begränzung reden. Selbst die wesent-

lichen Eigenschaften werden in gewisser Weise durch die Bedingung der Zeit berührt; denn wenn sie auch von ihr unabhängig sind, wenn man sie im Allgemeinen betrachtet, so verhält es sich doch anders, wenn sie verwirklicht sind, d. h. wenn sie aufhören, eine bloße Abstraktion zu sein und eine positive Sache werden. Hierin liegt der Grund, der sehr wichtige und tiefe Grund, weßhalb alle Schulen die Bedingung der Zeit mit der Formel des Prinzipes des Widerspruchs verbunden haben; und es ist seltsam, daß dieser tiefe Grund dem Scharfsinn des deutschen Philosophen entgangen ist.

198. Die Wichtigkeit des Gegenstandes fordert noch weitere Erklärungen. Das Wesentliche im Prinzip des Widerspruches ist die Ausschließung des Seins durch das Nichtsein und des Nichtseins durch das Sein. Die Formel muß diese Thatsache ausdrücken, diese Wahrheit, die sich uns mit unmittelbarer Evidenz zeigt und die der Geist mit so klarer Intuition schaut, daß kein Zweifel noch irgend eine Dunkelheit darüber vorhanden sein kann.

Das Wort Sein kann auf zweifache Art verstanden werden; substantiv, insofern es die Existenz bezeichnet, und copulativ, insofern es die Beziehung eines Prädikats zu einem Subjekte anzeigt. Petrus ist; hier bezeichnet das Wort ist die Existenz des Petrus und bedeutet soviel als das andere: Petrus existirt. Der gleichseitige Triangel ist gleichwinklig; hier wird das Wort ist copulativ genommen; es wird nicht behauptet, daß irgend ein gleichseitiger Triangel existirt; es wird nur die Beziehung der Gleichheit der Winkel zur Gleichheit der Seiten behauptet, ganz abgesehen davon, ob diese existiren oder nicht.

Das Prinzip des Widerspruches muß sowohl auf die Fälle ausgedehnt werden, wo das Wort sein copulativ, als auch auf jene, wo es substantiv genommen wird. Denn wenn wir sagen, es ist unmöglich, daß eine Sache sei und nicht sei, so sprechen wir nicht allein vom idealen Gebiet, oder von den Beziehungen zwischen Subjekt und Prädikat, sondern auch vom

realen; wäre dies nicht der Fall, so würde folgen, daß die ganze Welt der Existenzen ohne die nothwendige Bedingung für jede Erkenntniß wäre. Überdies ist diese Bedingung nicht bloß für jede Erkenntniß, sondern auch für jedes Sein an sich vorhanden, abgesehen davon, ob es erkannt, und ob es intelligent sei. Was wäre ein wirkliches Sein, welches sein und nicht sein könnte? Was bedeutet ein verwirklichter Widerspruch? Mithin muß sich das Prinzip nicht bloß erstrecken auf das Wort sein im copulativen Sinne, sondern auch auf dasselbe im substantiven Sinne. Alle endlichen Existenzen, die unsere mit eingeschlossen, werden nach successiver Dauer gemessen; wenn also die Formel des Prinzips des Widerspruches nicht ganz unanwendbar sein soll auf Alles, was wir im Universum erkennen, so muß sie von der Bedingung der Zeit begleitet werden. Von allen endlichen Dingen, die existiren, ist es wahr gewesen, daß sie nicht existirten, und von allen kann dies wahr werden; von keinem würde man mit Wahrheit behaupten, daß seine Nichtexistenz unmöglich wäre; diese Unmöglichkeit entsteht nur durch die Existenz einer gegebenen Zeit und kann nur mit Rücksicht auf diese Zeit behauptet werden. Die Bedingung der Zeit ist also absolut nothwendig in der Formel des Prinzipes des Widerspruchs, wenn diese Formel uns für das Existirende, d. h. für dasjenige, was das einzige reale Objekt unserer Erkenntnisse ist, dienen soll.

199. Sehen wir nun, wie es sich im idealen Gebiet verhält, wo das Wort sein copulativ genommen wird. Die dem rein idealen Gebiet angehörigen Behauptungen sind von zweifacher Art: die einen haben eine Gattungsidee zum Objekt, die mit Hinzufügung des Unterschiedes zu einer Art-Idee übergehen kann; die anderen haben die Art selbst zum Objekt oder die generische Idee mit der Bestimmung des Unterschiedes. Das Wort Winkel drückt die generische Idee aus, welche alle Winkel umfaßt; eine Idee, welche, verbunden mit dem betreffenden Unterschiede, die Arten des rechten, spitzen und stumpfen Winkels bezeichnen kann. Wir modificiren unaufhörlich die

generische Idee in verschiedener Weise, und da hier nothwendig eine Succession stattfindet, in der sich uns die verschiedenen Begriffe darbieten, welche alle die generische Idee zur Basis haben, so folgt, daß wir diese wie ein Wesen betrachten, welches successiv sich verändert. Um diese rein intellektuelle Aufeinanderfolge zu bezeichnen, bedienen wir uns der Idee der Zeit. Dies ist einer der Gründe, welche die Anwendung dieser Bedingung auch im rein idealen Gebiet rechtfertigen. So sagen wir: ein Winkel kann nicht zu gleicher Zeit ein rechter und *nicht* ein rechter sein, weil wir finden, daß die Idee des Winkels successiv bestimmt werden könne durch den Unterschied, welcher den rechten und nicht rechten bildet; aber diese Bestimmungen können auch nicht einmal in unserem Begriff zusammen existiren, weßhalb wir nicht die absolute Unmöglichkeit der Verbindung der Differenz mit dem Genus behaupteten, sondern diese nur beschränken auf die Bedingung der Gleichzeitigkeit.

In folgendem Satze: *Ein rechter Winkel kann nicht ein stumpfer Winkel sein*, ist das Subjekt nicht die generische Idee allein, sondern verbunden mit dem Unterschiede: *ein rechter*. In dem Begriff des Subjektes, das durch diese beiden Ideen (*Winkel* und *rechter*) gebildet wird, sehen wir die Unmöglichkeit, daß mit ihnen die Idee des stumpfen verbunden werde, und zwar hier ohne alle Bedingung der Zeit, die in diesem Falle auch nicht hinzugefügt wird. Man sagt oft: ein Winkel kann nicht zu gleicher Zeit ein rechter und ein stumpfer sein; aber niemals: der rechte Winkel kann nicht *zu gleicher Zeit* ein stumpfer sein, sondern absolut: der rechte Winkel kann kein stumpfer sein.

200. Kant bemerkt, der Mißverstand komme daher, „daß man ein Prädikat eines Dinges zuvörderst von dem Begriff desselben absondere, und nachher sein Gegentheil mit diesem Prädikate verknüpfe, welches niemals einen Widerspruch mit dem Subjekte, sondern nur mit dessen Prädikate, welches mit jenem synthetisch verbunden worden, abgebe, und zwar nur

dann, wenn das erste und zweite Prädikat zu gleicher Zeit gesetzt werden." Diese Bemerkung ist an sich sehr richtig; aber sie hat zwei Fehler: einmal den, daß sie sich den Anschein einer originellen giebt, während sie sehr bekannte Sachen ausspricht; zweitens den, daß sie angewendet wird, um einen Mißverstand zu beseitigen, der nur im Geiste des deutschen Philosophen vorhanden war, welcher vorgiebt, ihn Anderen benehmen zu wollen. Die beiden im vorigen Paragraphen analysirten Sätze bestättigen diese meine Behauptung. Der Winkel kann nicht ein rechter und nicht ein rechter sein. Hier ist die Bedingung der Zeit nicht nöthig, denn die Repugnanz besteht nicht zwischen dem Prädikat und dem Subjekt, sondern zwischen beiden Prädikaten. Der Winkel kann ein rechter und nicht ein rechter sein, vorausgesetzt, daß sich dieses in verschiedenen Zeiten realisire. Der rechte Winkel kann nicht ein stumpfer sein. Hier braucht die Bedingung der Zeit nicht ausgedrückt zu werden, denn da die Idee *rechter* in dem Begriff des Subjektes aufgenommen ist, ist die des *stumpfen* gänzlich ausgeschlossen.

201. Wenn das Prinzip des Widerspruches allein für die analytischen Urtheile dienen sollte, d. h. für jene, bei welchen das Prädikat in der Idee des Subjektes enthalten ist, so brauchte die Bedingung der Zeit nie beigefügt zu werden; da aber dieses Prinzip uns auch in den anderen Urtheilen leiten soll, so folgt, daß in der allgemeinen Formel nicht abgesehen werden durfte von einer in den meisten Fällen absolut unerläßlichen Bedingung. Bei dem gegenwärtigen Zustande unseres Geistes, während wir in diesem Leben uns befinden, ist das Nicht-Absehen von der Zeit die Regel, das Absehen die Ausnahme; und eine allgemeine Formel sollte sich nur auf die Ausnahme beziehen und auf die Regel keine Rücksicht nehmen?

202. Man begreift den Grund nicht, welcher Kant bewegen konnte, diesen Gegenstand mit den oben citirten Beispielen zu erläutern. Es giebt nichts noch Gewöhnlicheres und Unpassenderes, als was jener Philosoph hinzusetzt, um seinen Gegenstand durch einige Beispiele anschaulich zu machen. „Sage

ich, ein Mensch, der ungelehrt ist, ist nicht gelehrt, so muß die Bedingung: zugleich dabei stehen; denn der, so zu einer Zeit ungelehrt ist, kann zu einer anderen gar wohl gelehrt sein." Dies ist außerdem, daß es gewöhnlich und unpassend, zugleich im höchsten Grade ungenau. Wenn die Behauptung lautete: „Ein Mensch kann nicht gelehrt und ungelehrt sein," dann müßte die Bedingung: zugleich beigefügt werden; denn da kein Prädikat dem anderen vorgezogen wird, würde das Motiv der Repugnanz dadurch angedeutet werden, welche zwischen Prädikat und Prädikat, nicht zwischen Prädikat und Subjekt vorhanden ist. Aber in dem von Kant angeführten Beispiele: „Ein Mensch, der ungelehrt ist, ist nicht gelehrt," ist das Subjekt nicht bloß der Mensch, sondern der ungelehrte Mensch; das Prädikat gelehrt trifft den durch das Prädikat ungelehrt modificirten Menschen, und folglich ist die Bezeichnung der Zeit nicht nöthig und wird auch in der gewöhnlichen Sprache nicht beigefügt.

Es ist ein großer Unterschied vorhanden zwischen den beiden Behauptungen: der Mensch, der ungelehrt ist, ist nicht gelehrt, und: der Mensch, der ungelehrt ist, kann nicht gelehrt sein. In der ersteren braucht die Bedingung der Zeit aus dem angeführten Grunde nicht beigesetzt zu werden, wohl aber in der zweiten; denn da von der Unmöglichkeit in absoluter Weise gesprochen wird, so würde dem Ungelehrten sogar die Potenz, gelehrt zu werden, abgesprochen.

203. Das andere Beispiel, welches Kant anführt, ist Folgendes: „Sage ich aber, kein ungelehrter Mensch ist gelehrt, so ist der Satz analytisch, weil das Merkmal der Ungelahrtheit nunmehr den Begriff des Subjektes mit ausmacht, und alsdann erhellet der verneinende Satz unmittelbar aus dem Satze des Widerspruches, ohne daß die Bedingung zugleich hinzukommen darf." Man sieht den Grund nicht ein, warum Kant einen so großen Unterschied annimmt zwischen den beiden Sätzen: „Ein Mensch, der ungelehrt ist, ist nicht gelehrt," und: „Kein ungelehrter Mensch ist gelehrt;" in beiden bezieht sich das Prädikat nicht bloß auf den Menschen, sondern auf

den ungelehrten Menschen, und es heißt doch wohl ebensoviel, zu sagen: ein Mensch, der ungelehrt ist, und: ein ungelehrter Mensch. Wenn also die Bezeichnung der Zeit in dem einen Satze nicht nöthig ist, so ist sie es auch in dem anderen nicht.

Wenn die Idee des Ungelehrten das Subjekt selbst afficirt, so ist das Prädikat nothwendig ausgeschlossen, denn die Ideen der Gelehrtheit und Ungelehrtheit sind contradiktorisch; und dann kommt die Regel der Dialektiker in Anwendung, daß bei nothwendigen Dingen die unbestimmte Behauptung der allgemeinen gleichgilt.

Aus dieser Untersuchung ergiebt sich, daß die Formel des Prinzipes des Widerspruchs so bleiben muß, wie sie ist, und daß die Bedingung der Zeit nicht weggelassen werden kann, wenn man diese Formel nicht für die meisten Fälle unnütz machen will.

Anmerkung. (XX.)

Die apodiktische Gewißheit, von welcher Kant in der citirten Stelle redet, ist jene, die aus der inneren Evidenz der Ideen entsteht; oder, mit anderen Worten, dieselbe, welche in den Schulen gewöhnlich die metaphysische genannt wird.

XXI. Kapitel.

Ob das Prinzip des Widerspruches den Namen eines fundamentalen verdiene, und in welchem Sinne.

204. Nachdem wir den wahren Sinn des Prinzipes des Widerspruches festgestellt, untersuchen wir nun, ob es den Namen eines fundamentalen verdiene, und alle die Eigenschaften in sich vereinige, die für diesen wissenschaftlichen Rang erforderlich sind. Es sind dies aber drei; erstens: daß es sich auf kein anderes Prinzip stütze; zweitens: daß mit ihm alle anderen fallen; drittens: daß, wenn es anerkannt wird, man in über-

zeugender Weise gegen den argumentiren könne, welcher die anderen läugnet, indem man ihn auf dem Wege des Beweises, wenigstens indirekt, zur Vernunft zurückführt.

205. Um alle Fragen, welche sich rücksichtlich des Prinzipes des Widerspruchs darbieten, vollständig zu beantworten, werde ich einige Sätze aufstellen und mit dem nöthigen Beweise begleiten.

Erster Satz.

Wenn das Prinzip des Widerspruchs geläugnet wird, so wird jede Gewißheit, jede Wahrheit, jede Erkenntniß vernichtet.

Wenn eine Sache zu gleicher Zeit sein und nicht sein kann, so können wir gewiß sein und nicht gewiß sein, erkennen und nicht erkennen, existiren und nicht existiren; die Affirmation schließt die Negation nicht mehr aus, widersprechende Dinge können sich vereinigen, verschiedene sich identificiren, identische sich unterscheiden; die Intelligenz ist ein Chaos in voller Ausdehnung des Wortes; die Vernunft verwirrt sich, die Sprache wird absurd, das Subjekt und das Objekt stoßen an einander in mitten so schreckenerregender Finsterniß; jedes intellektuelle Licht ist für immer erloschen. Alle Prinzipien sind in den allgemeinen Untergang mit verwickelt; das Bewußtsein selbst würde wankend werden, wenn es bei einer so absurden Annahme sich nicht durch die unbesiegbare Hand der Natur aufrecht gehalten fände. Aber inmitten dieser absurden Hypothese würde das Bewußtsein, das nicht verschwindet, weil es nicht verschwinden kann, sich mitfortgerissen fühlen durch den gewaltsamen Wirbelwind, der Alles in die Finsternisse des Chaos treibt; vergeblich würde es sich anstrengen, seine Ideen zu bewahren; alle verschwinden durch die Kraft des Widerspruchs; vergeblich brütet es neue aus, um sie an die Stelle der verlorenen zu setzen; auch sie verschwinden; vergeblich sucht es neue Objekte; sie halten nicht Stand; es selbst dauert nur fort, weil es die radicale Unmöglichkeit fühlt, nichts zu denken;

es steht wenigstens den Widerspruch, der sich zum Herrn der Intelligenz gemacht, und mit unwiderstehlicher Kraft Alles niederreißt, was man aufbauen will.

Zweiter Satz.

206. Es genügt nicht, daß das Prinzip des Widerspruchs nicht für falsch gehalten wird; es muß nothwendig für wahr und gewiß gehalten werden, wenn man nicht jede Gewißheit, jede Erkenntniß, jede Wahrheit vernichten will.

Die für den ersten Satz angeführten Gründe finden hier gleichfalls volle Anwendung. Im ersteren Falle nimmt man an, daß die Wahrheit des Prinzipes geläugnet wird; in diesem, daß es weder für wahr, noch für falsch gehalten wird. Es ist evident, daß hier die Indifferenz nicht genügt; denn von dem Augenblick an, wo das Prinzip des Widerspruchs nicht außer allen Zweifel gesetzt wird, verfallen wir nothwendig in Finsterniß und müssen an Allem zweifeln.

Ich will nicht sagen, daß, um von irgend einer Sache gewiß zu sein, man nothwendig explicite an dieses Prinzip denken müsse; wohl aber, daß wir es für unerschütterlich wahr halten müssen, daß wir nicht den geringsten Zweifel über dasselbe hegen dürfen, und daß, wenn wir sehen, daß eine Sache mit ihm verknüpft ist, wir sie nothwendig als auf einem unerschütterlichen Fundamente stehend zu betrachten haben. Das geringste Schwanken, der leiseste Zweifel über dieses Prinzip, vernichtet Alles; die Möglichkeit eines Absurdum ist selbst absurd.

Dritter Satz.

207. Es ist unmöglich, ein Prinzip aufzufinden, wodurch die Wahrheit des Prinzipes des Widerspruchs bewiesen würde.

Wir haben gesehen, daß es bei jeder Erkenntniß nöthig ist, die Wahrheit des Prinzipes des Widerspruchs vorauszu-

setzen; keine also kann dazu dienen, um es selbst zu beweisen. Bei jedem Schlusse, der zu diesem Zwecke gemacht wird, muß nothwendig ein circulus vitiosus vorhanden sein; man wird das Prinzip des Widerspruchs durch ein anderes zu beweisen suchen, das seinerseits das des Widerspruches voraussetzt. Wir hätten also ein Gebäude, das auf einem Fundamente ruht, und ein Fundament, das wiederum durch das Gebäude gestützt wird.

Vierter Satz.

208. Wer das Prinzip des Widerspruches läugnet, kann weder direkt noch indirekt durch irgend ein anderes zur Vernunft zurückgeführt werden.

Es wäre seltsam, die Argumente zu hören, die man gegen einen Menschen anwendet, der die Möglichkeit des Ja und des Nein zu gleicher Zeit bei allen Dingen zugiebt. Bringt man ihn zum Ja, so hat er dadurch das Nein noch nicht verloren, und umgekehrt. Es ist unmöglich, nicht bloß zu argumentiren, sondern selbst zu sprechen und zu denken bei einer solchen Annahme.

Fünfter Satz.

209. Es ist nicht genau, was gewöhnlich behauptet zu werden pflegt, daß man mittelst des Prinzipes des Widerspruches in zwingender Weise gegen diejenigen argumentiren könne, welche die übrigen Prinzipe läugnen.

Man beachte, daß ich nur sage: es ist nicht genau; denn ich glaube in der That, daß es im Grunde wahr ist, obgleich verbunden mit einiger Ungenauigkeit. Um dies zu erkennen, untersuchen wir den Werth des Beweises, der in solchen Fällen angewendet wird. Ein Dialog wird die angewendeten Gründe und Einwände am deutlichsten darstellen. Nehmen wir an, es läugne Jemand das Axiom: Das Ganze ist

größer als der Theil. In diesem Falle würde man folgendermaßen argumentiren.

A. Wenn Sie dies läugnen, so nehmen Sie an, daß eine Sache zu gleicher Zeit sein und nicht sein kann.

B. Dies wäre zu beweisen.

A. Das Ganze in Ihrem Sinne wäre Ganzes und zugleich nicht Ganzes; der Theil wäre Theil und nicht Theil.

B. Warum?

A. Erstens wäre es Ganzes, weil es so angenommen wird.

B. Zugegeben.

A. Zu gleicher Zeit wäre es nicht Ganzes .....

B. Dies läugne ich.

A. Es wäre nicht Ganzes, weil es nicht größer wäre, als sein Theil.

B. Dies ist offenbar eine petitio principii. Ich behaupte, das Ganze ist nicht größer als sein Theil, und Sie wollen den Beweis durch die Behauptung des Gegentheils geben, da Sie mir sagen, das Ganze wäre nicht Ganzes, wenn es nicht größer wäre als sein Theil. Wenn ich zugeben würde, daß das Ganze größer ist als sein Theil, und dann diese Eigenschaft läugnete, dann würde ich in einen Widerspruch verfallen, etwas für das Ganze haltend, was nach meinen Prinzipien nicht das Ganze wäre; allein, da ich läugne, daß das Ganze größer sein müsse, als sein Theil, so muß ich auch läugnen, daß es Ganzes zu sein aufhört, wenn es nicht größer ist, als sein Theil.

210. Was kann man Jemandem, der in dieser Weise argumentirt, entgegnen? Nichts, absolut nichts in Form eines Ratiociniums; man kann ihn nur aufmerksam machen auf die Absurdität, die er aufstellt, aber nicht durch Argumente, sondern durch genaue Bestimmung des Sinnes der Worte und durch Analyse der Begriffe, die sie bezeichnen. Der Widerspruch existirt; dies ist gewiß; und es kommt darauf an, ihn demjenigen begreiflich zu machen, der in ihn verfällt. Dazu wird entweder hinreichen die Erklärung der Termini und die Analyse der Begriffe, oder es wird absolut unmöglich sein.

Bleiben wir bei demselben Beispiele. Das Ganze ist größer als sein Theil. Was ist das Ganze? Die Summe der Theile, die Theile selbst, mit einander verbunden. In der Idee des Ganzen sind also die Theile enthalten. Was heißt größer? Man nennt eine Sache größer als eine andere, wenn sie, außer der gleichen Quantität wie jene, noch eine andere enthält; sieben ist größer als fünf, weil es außer fünf auch noch zwei enthält. Das Ganze enthält den einzelnen Theil und die anderen Theile; es liegt also in der Idee des Ganzen die Idee des Größerseins als ein Theil desselben. Nur auf diese Weise könnte man Jemanden überzeugen, der dieses Prinzip läugnete; eine Methode, die man nicht sowohl Argumentation, als Erklärung der Termini und Analyse der Begriffe nennen könnte; denn es ist klar, daß hier nichts weiter geschieht, als daß jene bestimmt und diese in ihre Elemente aufgelöst werden.

Sechster Satz.

211. Das Prinzip des Widerspruches kann nur durch unmittelbare Evidenz erkannt werden.

Um dies zu beweisen, muß man zwei Dinge beweisen, erstens, daß das Erkennen durch Evidenz geschieht, und zweitens, daß diese Evidenz eine unmittelbare ist. Was das erstere betrifft, so will ich zunächst bemerken, daß das Prinzip des Widerspruches keine einfache Thatsache des Bewußtseins, sondern eine rein ideale Wahrheit ist. Die Thatsache des Bewußtseins schließt die Realität ein; sie kann in keiner Weise ausgedrückt werden, ohne daß irgend eine Existenz behauptet wird. Das Prinzip des Widerspruches behauptet weder, noch läugnet es irgend etwas Positives, d. h. es sagt nicht, daß etwas existire oder nicht existire; es bezeichnet nur die Repugnanz des Seins mit dem Nichtsein, und des Nichtseins mit dem Sein, abgesehen davon, ob das Wort sein substantiv oder copulativ genommen wird.

212. Jede Thatsache des Bewußtseins ist etwas nicht bloß Existirendes, sondern Bestimmtes; sie ist nicht ein Gedanke

in abstracto, sondern dieser oder jener Gedanke. Das Prinzip des Bewußtseins enthält nichts Bestimmtes; es sieht nicht bloß ab von der Existenz der Dinge, sondern auch von ihrer Wesenheit, denn es bezieht sich nicht bloß auf die existirenden, sondern auch auf die möglichen Dinge; und bei diesen wiederum unterscheidet es nicht die Arten, sondern umfaßt sie alle in ihrer größten Allgemeinheit. Wenn man sagt: „Es ist unmöglich, daß eine Sache sei und nicht sei," so wird das Wort Sache in seiner Bedeutung in keiner Weise beschränkt; es bezeichnet das Sein im Allgemeinen, in seiner größten Unbestimmtheit. In dem Ausdruck: „sei oder nicht sei" bedeutet das Wort sein nicht bloß die Existenz, sondern jede Klasse von Beziehungen von Wesenheiten, gleichfalls in vollständigster Unbestimmtheit. So findet das Prinzip in gleicher Weise Anwendung in folgenden beiden Sätzen: „Es ist unmöglich, daß der Mond sei und zugleich nicht sei;" und: „Es ist unmöglich, daß ein Kreis zu gleicher Zeit Kreis und nicht Kreis sei;" obgleich die erstere dem realen Gebiet angehört und in ihr das Wort sein die Existenz bezeichnet, und die letztere dem idealen und das Wort sein in ihr nur die Beziehung des Prädikates zum Subjekte ausdrückt.

213. Jede Thatsache des Bewußtseins ist individuell; das Prinzip des Widerspruches ist das universellste, was gedacht werden kann; jede Thatsache des Bewußtseins ist zufällig; das Prinzip des Widerspruches ist absolut nothwendig, und diese Nothwendigkeit bildet gerade einen der Charaktere der durch Evidenz erkannten Wahrheiten.

214. Das Prinzip des Widerspruches ist ein Gesetz jeder Intelligenz, ist von absoluter Nothwendigkeit sowohl für das Endliche, wie für das Unendliche; auch die unendliche Intelligenz befindet sich nicht außerhalb dieser Nothwendigkeit, denn die unendliche Vollkommenheit kann nicht ein Absurdum sein. Die rein individuelle Thatsache des Bewußtseins bezieht sich allein auf das Wesen, welches sie erfährt; ob ich existire oder

nicht existire, dies alterirt nicht im Mindesten weder das Gebiet der Intelligenzen, noch das der Wahrheiten.

215. Das Prinzip des Widerspruches besitzt, außer dem Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit, durch den sich die Wahrheiten der Evidenz unterscheiden, auch den, daß es mit jener unmittelbaren intellektuellen Klarheit gesehen wird, von der weiter oben die Rede war. In der Idee des Seins sehen wir auf's Klarste den Ausschluß des Nichtseins.

Hieraus folgt der Beweis für den zweiten Theil des Satzes; denn es ist unmittelbare Evidenz der Beziehung eines Prädikates zu einem Subjekte vorhanden, wenn, um sie zu sehen, die bloße Idee des Subjektes hinreicht, ohne Nothwendigkeit irgend einer Combination mit anderen Ideen. Dies findet aber statt in unserem Falle; denn nicht bloß ist keine Combination nothwendig, sondern es sind sogar alle Combinationen unmöglich, wenn nicht die Wahrheit des Prinzipes vorausgesetzt wird.

Anmerkung. (XXI.)

Außer den Fragen über das Prinzip des Widerspruches, als einziges Fundament der Gewißheit, giebt es andere rücksichtlich seiner scientifischen Wichtigkeit und Fruchtbarkeit. Ich habe vorläufig hierüber nichts sagen wollen, weil ich mir vorbehalte, diese Fragen ausführlich zu erörtern, wenn ich von der Idee des Seins im Allgemeinen handeln werde.

XXII. Kapitel.

Das Prinzip der Evidenz.

216. Unter den Prinzipen, welche in den Schulen mit dem Anspruch auf den Titel fundamentaler in erster Reihe figurirten, befindet sich auch jenes, welches die Cartesianer also ausdrückten: „Was in der klaren und bestimmten Idee einer Sache enthalten ist, kann mit aller Gewißheit von ihr behauptet werden." Wir haben bereits gesehen, daß Kant (obgleich mit

anderen Worten) dieses Prinzip wieder hervorgezogen hat, indem er es irrthümlich für synonym mit dem des Widerspruches hielt. Prüft man die Sache genau, so wird man finden, daß sowohl die Formel der Cartesianer, wie die des Kant, nichts Anderes ist, als die Aussprache der Legitimität des Criteriums der Evidenz. Beide könnten viel einfacher ausgedrückt werden: *Die Evidenz ist ein Criterium der Wahrheit*; oder: *Das Evidente ist wahr*. Da diese Umformung mir später dienen soll, um, wie ich glaube, sehr verworrene Ideen klar zu machen, will ich zunächst den Grund derselben angeben, indem ich die Gleichheit beider Ausdrücke zeige.

217. Zu sagen, eine Sache sei in der klaren und bestimmten Idee einer anderen enthalten, ist dasselbe, als zu behaupten, ein Prädikat komme mit Evidenz einem Subjekte zu; die Worte haben keinen und können keinen anderen Sinn haben. „Enthalten sein in einer klaren und bestimmten Idee" heißt soviel, als sagen, daß wir eine Sache in einer anderen mit jenem intellektuellen Lichte schauen, das wir Evidenz nennen. Der Ausdruck also: „Was in der klaren und bestimmten Idee einer Sache enthalten ist" ist genau derselbe wie: „Was evident ist."

Zu sagen, eine Sache könne von der anderen mit aller Gewißheit behauptet werden, ist dasselbe, wie zu sagen: „Die Sache ist wahr, und wir können davon vollkommen gewiß sein." Was man *behaupten* kann, ist die Wahrheit und die Wahrheit allein. Also ist der Ausdruck: „Man kann von ihr mit aller Gewißheit behaupten," genau derselbe, wie: „Es ist wahr."

Mithin kann die Formel der Cartesianer in folgende verwandelt werden: „Das Evidente ist wahr," oder: „Die Evidenz ist ein sicheres Criterium der Wahrheit."

218. „Das Prädikat, das einem Subjekte widerspricht, kommt ihm nicht zu," dies ist die Formel des Kant. Der Widerspruch, von dem hier die Rede ist, ist derjenige, der in den Ideen liegt, d. h. wenn von der Idee des Subjektes nothwendig das Prädikat durch inneren Widerspruch ausgeschlossen

ist. Der Ausdruck also: „Das Prädikat, das einem Subjekte widerspricht," heißt soviel als jener andere: „Wenn von der Idee des Subjektes mit Klarheit das Prädikat ausgeschlossen gesehen wird," der wieder mit dem anderen identisch ist: „Wenn der Ausschluß oder der Widerspruch zwischen dem Subjekt und Prädikat evident ist."

„Es kommt ihm nicht zu," bezeichnet dasselbe wie: „Es ist wahr, daß es ihm nicht zukommt," und da diese Formeln sowohl affirmativen als negativen Werth haben (denn wenn man sagt: „Das Prädikat, das einem Subjekte widerspricht, kommt ihm nicht zu," so kann man mit demselben Grunde sagen: „Das Prädikat, das in der Idee des Subjektes enthalten ist, kommt ihm zu"), so folgt, daß die Formel des Kant genau zusammenfällt mit der anderen: „Was evident ist, ist wahr."

219. Durch diese Transformation gewinnt man größere Klarheit und größere Allgemeinheit; Klarheit, durch den Ausdruck selbst, Allgemeinheit, weil sowohl die affirmativen wie die negativen Fälle darin begriffen sind. Die Worte: „Was evident ist," umfassen die Affirmationen, wie die Negationen; denn ebenso evident kann der Einschluß eines Prädikates in einem Subjekte sein, wie ihre gegenseitige Repugnanz. Man kann ebenso klar sehen, daß eine Sache in der Idee der anderen enthalten, wie, daß sie durch dieselbe ausgeschlossen ist. Unter allen Gesichtspunkten ist die Formel vorzuziehen: „Was evident ist, ist wahr;" und will man sie nicht als Prinzip, sondern als anwendbare Regel aussprechen, so kann man sie in die andere verwandeln: „Die Evidenz ist ein sicheres Criterium der Wahrheit."

220. Man glaube aber nicht, daß die obige Analyse diese Transformation allein zum Zweck habe. Obgleich in diesen Materien die Klarheit und Präcision so sehr als möglich erzielt werden muß, würde ich dennoch dieser Erörterungen mich überhoben haben, wenn es sich bloß um eine Neuerung handelte, die in der Praxis nur von sehr geringen Folgen sein könnte;

ebendasselbe wird auf eine oder die andere Weise ausgedrückt, und wer die ersteren Formeln nicht versteht, wird auch die letztere nicht verstehen. Doch diese Neuerung war mein Hauptzweck nicht, sondern vielmehr, die Verwirrung der Ideen offenbar zu machen, die in diesem Punkte herrscht, wenn man untersucht, ob das Prinzip, das die Legitimität des Criteriums der Evidenz ausspricht, als fundamentales zu betrachten sei, oder nicht, und ob es vorzuziehen sei dem des Widerspruches und dem des Descartes.

221. Ich beginne damit, einen Satz aufzustellen, der als das sonderbarste Paradoxon erscheinen wird, aber weit davon entfernt ist, ein solches zu sein: *Das Prinzip der Evidenz ist nicht evident.*

Beweis. Dieses Prinzip lautet, in der einfachsten Form ausgesprochen, folgendermaßen: Das Evidente ist wahr. Ich behaupte, daß dieser Satz nicht evident sei. Wann wäre er evident? Wenn wir in der Idee des Subjektes das Prädikat sähen. Dies ist aber nicht der Fall. Evident ist das, was mit Klarheit gesehen wird, was sich dem Geiste ganz klar darstellt. Wahr ist das, wobei Conformität der Idee mit dem Objekte vorhanden ist. Ich frage nun, wie sehr man auch die Idee: „mit Klarheit gesehen" analysiren möge, kann man in ihr jene andere: „dem Objekte conform" entdecken? Hier ist ein ungeheuerer Sprung vorhanden, man geht von der Subjektivität zur Objektivität über; man behauptet, daß die subjektiven Bedingungen der Reflex der objektiven sind; man macht den Übergang von der Idee zu ihrem Objekt, einen Übergang, der das transcendentalste, schwierigste, dunkelste Problem der Philosophie bildet. Mit gutem Grunde also habe ich behauptet, der Satz: Das Prinzip der Evidenz ist nicht evident, sei kein Paradoxon.

222. Was werden wir also von dem Satze: *Das Evidente ist wahr*, zu halten haben? Er ist kein Axiom, denn das Prädikat ist nicht in der Idee des Subjektes enthalten; er ist kein beweisbarer Satz, denn jeder Beweis beruht auf

evidenten Prinzipen, und besteht darin, aus ihnen eine Schlußfolge abzuleiten, die evident mit ihnen verknüpft ist, was nicht stattfinden kann, wenn die Legitimität der Evidenz nicht vorausgesetzt wird, d. h. dasjenige, was bewiesen werden soll. Sobald man anfängt, Schlüsse zu ziehen, könnte man sofort fragen: Woher weiß man das Prinzip, worauf man sie gründen will? Woher weiß man, daß es wahr ist? Durch Evidenz? Man vergesse nicht, daß es sich darum handelt, zu beweisen, das Evidente sei wahr, und daß also eine petitio principii vorhanden. Die Wahrheit der logischen Gesetze, denen alles Schließen unterworfen ist, ist nur durch Evidenz bekannt. Wenn man also nicht voraussetzt, das Evidente sei wahr, so kann man nicht einmal Schlüsse ziehen.

223. Wir haben also gefunden, daß das Prinzip der Evidenz sich auf kein anderes stützen könne, und folglich den ersten Charakter eines Fundamental-Prinzips an sich trage. Wenn es fällt, so fallen auch alle anderen mit Einschluß des des Widerspruches, das wie die anderen nur durch Evidenz erkannt wird. Dies ist ein zweiter Charakter eines Fundamental-Prinzipes. Sehen wir nun, ob es auch den dritten besitzt, nämlich, daß man mit seiner Hülfe denjenigen überzeugen kann, der die anderen läugnet.

Es wird sich schwerlich Jemand finden, der das Prinzip des Widerspruchs läugnet und das der Evidenz gelten läßt; wenn wir nichtsdestoweniger diese Annahme machen, so müßte ohne Zweifel, wenn irgend ein Prinzip für den Fall dienen könnte, es dieses sein, denn die Frage würde sich darauf reduciren, ob er zugebe, daß die Prinzipe für ihn evident sind; wenn sie es nicht sind, so ist sein Verstand verschieden von dem der anderen Menschen; wenn sie es sind, so ist das Argument, das man ihm entgegen hält, beweisend. Man würde sagen: Du giebst zu, das Evidente sei wahr; dieses oder jenes Prinzip ist für dich evident; also ist es wahr. Die Prämissen sind von ihm selbst zugegeben; die Legitimität der Schlußfolge

ist evident; er muß sie deßhalb gelten lassen, da er ja das Criterium der Evidenz als allgemeine Regel gelten läßt.

224. Woher entstehen die Eigenthümlichkeiten, die wir an diesem Prinzip bezeichnet haben? Es ist nicht evident; es kann nicht bewiesen werden; es ist nothwendig für alle Anderen und mit seiner Hülfe kann derjenige überzeugt werden, der sie läugnet. Woher diese Sonderbarkeit? Aus einer sehr einfachen Ursache; nämlich: Das Prinzip der Evidenz drückt keine objektive Wahrheit aus, und kann deßhalb nicht bewiesen werden; es ist keine bloße Thatsache des Bewußtseins, weil es die Beziehung des Objektes zum Subjekt ausdrückt, und kann deßhalb nicht beschränkt werden auf das rein subjektive Gebiet; es ist ein Satz, den wir durch einen reflexen Akt erkennen und der das primitive Gesetz aller unserer objektiven Erkenntnisse ausdrückt. Diese gründen sich auf die Evidenz; so erfahren wir es; aber wenn der Geist sich frägt: Warum mußt du auf die Evidenz dich verlassen? so kann er nichts Anderes antworten, als, daß das Evidente wahr ist. Worauf gründet sich dieser Satz? Gewöhnlich auf nichts; man richtet sich nach ihm, ohne jemals an ihn gedacht zu haben; wenn man sich aber Mühe giebt, darüber nachzudenken, so findet man drei Motive: erstens, einen unwiderstehlichen Instinkt der Natur; zweitens, die Bemerkung, daß, wenn man die Legitimität des Criteriums der Evidenz nicht gelten läßt, alle Erkenntnisse vernichtet werden, und es selbst unmöglich ist, zu denken; drittens, die Erfahrung, daß, wenn dieses Criterium zugegeben wird, sich im Geiste Alles ordnet, und, anstatt eines Chaos, ein ideales Universum von wunderbarer Verknüpfung erscheint, daß man sich mit den nöthigen Mitteln ausgerüstet findet, um zu denken und ein wissenschaftliches Gebäude zu errichten in Bezug auf das reale Universum, von dem man durch die Erfahrung Kenntniß hat.

Anmerkung. (XXII.)

Aus einer Stelle des Descartes im vierten Theile seiner Schrift de Methodo, welche oben in der Note XIX. citirt wurde, ersieht man, daß er außer dem Prinzip: „Ich denke, also bin ich," auch das der Legitimität der Evidenz annahm. Denn, indem er darnach forscht, was erforderlich, damit ein Satz wahr und gewiß sei sagt er: nachdem er bemerkt, daß, wenn er über die Wahrheit des Satzes: Ich denke, also bin ich, gewiß sei, er es nur deßhalb sei, weil er es klar so sehe, glaube er, als allgemeine Regel annehmen zu können, daß die mit Klarheit und Unterscheidung erkannten Dinge alle wahr seien. Hieraus ersieht man, daß im Systeme des Descartes zwei unter einander verbundene, aber sehr verschiedene Prinzive zusammentreffen: 1) die Thatsache des Bewußtseins des Gedankens; und 2) die allgemeine Regel der Legitimität des Criteriums der Evidenz.

Es ist auch beachtenswerth, daß hier eine gewisse Verwirrung der Ideen obwaltet, auf die ich schon an einem anderen Orte hingewiesen habe. Es ist nicht genau, daß das Prinzip: Ich denke, also bin ich, evident ist. Die Evidenz bezieht sich auf die Schlußfolge; aber in Betreff des Aktes des Denkens ist keine eigentliche Evidenz, sondern Bewußtsein vorhanden. Die Evidenz ist ein Criterium; aber nicht das einzige.

XXIII. Kapitel.

Criterium des Bewußtseins.

225. Nachdem wir den Werth der drei Prinzipe, des Bewußtseins, des Widerspruches und der Evidenz, mit Rücksicht auf die Würde eines Fundamental-Prinzipes untersucht haben, prüfen wir nunmehr den inneren Werth dieser verschiedenen Criterien. Dazu wird uns die in den vorhergehenden Kapiteln auseinandergesetzte Lehre, deren Entwicklung und Vervollständigung die nun folgenden sind, vieles Licht gewähren. Beginnen wir mit dem Bewußtsein oder dem inneren Sinn.

Das Zeugniß des Bewußtseins oder des inneren Sinnes umfaßt alle Phänomene, welche sich aktiv oder passiv in unserer

Seele verwirklichen. Seiner Natur nach ist es rein subjektiv; an sich selbst betrachtet und getrennt von dem intellektuellen Instinkt und dem Lichte der Evidenz, bezeugt es also nichts rücksichtlich der Objekte. Durch dasselbe wissen wir nur, was wir erfahren, nicht was wirklich ist; wir nehmen das Phänomen, aber nicht die Realität wahr; es autorisirt uns, zu sagen: dies scheint mir so, nicht aber: dies ist so.

Der Übergang vom Subjekt zum Objekt, von der darstellenden Idee zur dargestellten Sache, von dem Eindruck zur eindrückenden Ursache, gehört in das Gebiet anderer Criterien; das Bewußtsein beschränkt sich auf das Innere, oder besser, auf sich selbst, da es nichts weiter ist als eine Thatsache unserer Seele.

226. Man muß unterscheiden zwischen dem direkten und reflexen Bewußtsein; jenes begleitet jedes innere Phänomen, dieses nicht; jenes ist natürlich, dieses philosophisch; jenes sieht ab von den Akten der Vernunft, dieses ist einer dieser Akte.

Das direkte Bewußtsein ist die Gegenwart des Phänomens im Geiste selbst, sei dieses nun eine Idee, oder ein Akt, oder irgend ein Eindruck im intellektuellen und moralischen Gebiet.

Aus dieser Definition erhellt, daß das direkte Bewußtsein jede aktive oder passive Ausübung der Fähigkeiten unserer Seele begleitet. Zu sagen, diese Phänomene existirten in der Seele und seien ihr nicht gegenwärtig, wäre ein Widerspruch.

Diese Phänomene sind nicht Modificationen wie jene, die in den insensiblen Dingen sich verwirklichen; es handelt sich hier, so zu sagen, um lebendige Modificationen in einem gleichfalls lebendigen Wesen; in der Idee derselben ist enthalten, daß sie dem Geiste gegenwärtig sind.

Es ist unmöglich, zu empfinden, ohne die Empfindung zu erfahren; denn wer empfinden sagt, sagt: Empfindung erfahren. Diese Erfahrung ist die Gegenwart selbst; eine erfahrene Empfindung ist eine gegenwärtige Empfindung.

Der Gedanke ist seinem Wesen nach eine Vorstellung, welche nicht existiren, ja nicht gedacht werden kann, ohne ihre

Gegenwart; der Name selbst deutet dies an, und die Idee, welche wir damit verbinden, bestättigt die Bedeutung des Wortes. Wenn wir von Vorstellung (repraesentatio) sprechen, so verstehen wir, daß irgend ein wirkliches oder eingebildetes Objekt vorhanden, das sich mittelbar oder unmittelbar einem Subjekt darbietet; es ist also Gegenwart in jeder Vorstellung und folglich in jedem Gedanken.

Wenn wir vom Passiven, den Empfindungen und Vorstellungen, zum Aktiven übergehen, d. h. zu den Phänomenen, in denen die Seele frei ihre Kraft im intellektuellen und moralischen Gebiet entwickelt, *combinirend oder wollend*, so ist hier die Gegenwart wo möglich noch evidenter. Das Wesen, welches auf diese Weise handelt, gehorcht nicht einem natürlichen Impuls, sondern Motiven, welche es sich selbst vorsetzt, und auf die es achten oder nicht mehr achten kann; intellektuell combiniren, Willensakte ausüben, ohne daß weder das Erste noch das Zweite der Seele gegenwärtig wäre, sind widersprechende Behauptungen.

227. Das reflexe Bewußtsein, das die Franzosen Aperception zu nennen pflegen (von s'aperçevoir, sich bewußt werden, was bei ihnen so viel als Bemerkung der Bemerkung, perceptio perceptionis, heißen kann), ist der Akt, mit dem der Geist explicite ein Phänomen erkennt, das in ihm sich verwirklicht. Ich höre ein Geräusch. Die einfache Sensation, die meinem Geiste gegenwärtig ist und ihn afficirt, bildet das, was ich *direktes Bewußtsein* genannt habe; wenn ich aber außerdem, daß ich höre, auch noch *bemerke*, daß ich höre, so höre ich nicht bloß, sondern denke auch, daß ich höre; dieses nenne ich *reflexes Bewußtsein*.

228. Aus dem angeführten Beispiel ist es klar, daß das direkte und reflexe Bewußtsein nicht bloß verschieden, sondern auch von einander trennbar ist; denn ich kann hören, ohne zu denken, daß ich höre, und dies geschieht unzählige Mal.

229. Die meisten Menschen haben wenig reflexes Bewußtsein; die größere intellektuelle Kraft wird in direkter Weise aus-

geübt. Diese ideologische Thatsache verknüpft sich mit moralischen Wahrheiten von der höchsten Wichtigkeit. Der menschliche Geist ist nicht dazu geboren, sich selbst zu betrachten, zu denken, daß er denkt; die Affekte sind ihm nicht als Objekte der Reflexion, sondern als Impulse verliehen, die ihn hintreiben, wohin er berufen ist; das Hauptobjekt seiner Intelligenz und seiner Liebe ist das unendliche Wesen, sowohl in diesem, wie in jenem Leben. Der Cultus seiner selbst ist eine Verirrung des Stolzes, deren Strafe die Finsterniß ist.

230. Die großen wissenschaftlichen Fortschritte beziehen sich alle auf die Objekte, nicht auf das Subjekt. Die exakten Wissenschaften, die Naturwissenschaften, wie die der moralischen Ordnung angehörigen, sind nicht entstanden aus der Reflexion über das Ich, sondern aus der Erkenntniß der Objekte und ihrer Beziehungen. Auch die metaphysischen Wissenschaften sind in ihren solidesten Theilen, dem ontologischen, cosmologischen und theologischen, rein objektiv; die Ideologie und Psychologie, die sich auf das Subjekt beziehen, leiden unter der Dunkelheit, die allem Subjektiven anhaftet; die Ideologie verläßt kaum die Gränzen der bloßen Beobachtung der inneren Phänomene, eine Beobachtung, die, beiläufig gesagt, gewöhnlich sehr dürftig und ungeschickt ausfällt und sich in eitle Spitzfindigkeiten verliert; und die Psychologie selbst, was enthält sie wahrhaft Bewiesenes, als die Einfachheit des Geistes, eine nothwendige Folge der Einheit des Bewußtseins? In allem Übrigen thut sie dasselbe, wie die Ideologie, und vermischt sich bis auf einen gewissen Punkt mit ihr; sie beobachtet Phänomene, die sie, gut oder schlecht, zergliedert und classificirt, ohne dahin zu gelangen, ihre geheimnißvolle Natur zu erklären.

231. Der innere Sinn oder das Bewußtsein ist das Fundament der anderen Criterien nicht als ein Satz, der ihnen als Stützpunkt dient, sondern als eine Thatsache, die für sie eine nothwendige Bedingung ist.

232. Das Bewußtsein sagt uns, daß wir die Idee einer Sache in einer anderen enthalten sehen; bis hierher ist nichts

anderes als Erfahrung vorhanden. Die Formel, in der man das Zeugniß aussprechen könnte, würde lauten: Es scheint mir, indem hier ein rein subjektives Phänomen bezeichnet wird. Aber dieses Phänomen ist begleitet von einem intellektuellen Instinkt, von einem unwiderstehlichen Impuls der Natur, der uns der Wahrheit der Beziehung zustimmen läßt, nicht bloß insofern sie in uns, sondern auch insofern sie außer uns vorhanden, auf rein objektivem Gebiet, sei es in der Sphäre der Wirklichkeit oder in der der Möglichkeit. So erklärt es sich, wie die Evidenz auf das Bewußtsein sich gründet, sich nicht mit ihm identificirend, sondern sich auf dasselbe stützend, als auf eine Thatsache, von der man nicht absehen kann, aber noch etwas mehr in sich schließend, nämlich den intellektuellen Instinkt, der uns das Evidente für wahr halten läßt.

233. Die Sensation, an sich betrachtet, ist eine Thatsache des reinen Bewußtseins, da sie immanent ist; weit entfernt, ein Akt zu sein, durch den der Geist aus sich herausgeht und in das Objekt sich versetzt, muß sie vielmehr als eine Leidenschaft, denn als eine Thätigkeit betrachtet werden, was auch mit der gewöhnlichen Sprache übereinstimmt, die ihr mehr die Bedeutung der Ausübung einer passiven als einer aktiven Fähigkeit giebt. Gleichwohl gründet sich auf diese reine Thatsache des Bewußtseins in gewisser Weise dasjenige, was man das Zeugniß der Sinne nennt, und folglich die ganze Erkenntniß der äußeren Welt und ihrer Eigenschaften und Beziehungen.

In der Sensation des Sehens der Sonne sind zwei Dinge vorhanden: erstens, die Sensation selbst, d. h. jene Vorstellung, die ich in mir erfahre, und die ich sehen nenne; zweitens: die Correspondenz dieser Sensation mit einem äußeren Objekte, das ich Sonne nenne. Es ist evident, daß dies sehr verschiedene Dinge sind, und gleichwohl verbinden wir sie stets mit einander. Das Bewußtsein ist gewiß die erste Basis, um das Urtheil zu bilden; aber es reicht dafür nicht aus; es bezeugt an sich nur das, was es empfindet, nicht das, was ist.

Wie kommt das Urtheil zu Stande? Vermittelst eines natürlichen Instinktes, der uns die Sensationen objektiviren, d. h. an ein äußeres, dem inneren Phänomen entsprechendes Objekt glauben läßt. So gründet sich das Zeugniß der Sinne in gewisser Weise auf das Bewußtsein; es entsteht aber nicht aus ihm allein, sondern bedarf noch des natürlichen Instinktes, der das Urtheil mit aller Sicherheit bilden läßt.

234. Es ist hier zu bemerken, daß das Zeugniß der Sinne auch in dem, was es Intellektuelles in sich schließt, insofern man urtheilt, daß der Sensation ein äußeres Objekt entspreche, mit der Evidenz gar nichts zu schaffen hat. In der Idee der Sensation ist, als in einer rein subjektiven, nicht die Idee der Existenz oder Möglichkeit eines äußeren Objektes enthalten, was doch unerläßliche Bedingung wäre, damit das Criterium der Evidenz statt haben könne. Dies wird, obschon es von selbst klar ist, noch bestättigt durch die tägliche Erfahrung. Die Vorstellung des Äußeren, subjektiv als ein reines Phänomen unserer Seele betrachtet, haben wir sehr oft, ohne daß ihr wirkliche Objekte entsprechen; mehr oder weniger klar in der bloßen Phantasie während des Wachens; höchst lebendig, ja mit vollständiger Illusion, im Traume.

235. Durch die vorhergehende Auseinandersetzung sind wir in den Stand gesetzt, den Werth und die Ausdehnung des Criteriums des Bewußtseins fest zu bestimmen, was ich durch die folgenden Sätze thun will, indem ich bemerke, daß sie sich alle auf das direkte Bewußtsein beziehen.

Erster Satz.

Das Zeugniß des Bewußtseins erstreckt sich auf alle Phänomene, die in unserer Seele sich verwirklichen, indem diese betrachtet wird als ein intellektuelles und sensitives Wesen.

Zweiter Satz.

236. Wenn in unserer Seele Phänomene einer anderen Ordnung existiren, d. h. wenn sie in einer anderen Weise modificirt werden kann in nicht repräsentativen Fähigkeiten, so erstreckt sich das Zeugniß des Bewußtseins nicht auf diese Phänomene.

Diesen Satz stelle ich nicht ohne einen wichtigen Grund auf. Es ist möglich und sogar wahrscheinlich, daß unsere Seele aktive Fähigkeiten besitzt, von deren Ausübung sie kein Bewußtsein hat. Ohne diese Annahme scheint es schwierig zu sein, die Geheimnisse des organischen Lebens zu erklären. Die Seele ist mit dem Körper verbunden und für denselben ein Lebensprinzip, dessen Trennung den Tod hervorruft, der sich offenbart in vollständiger Auflösung und Desorganisation.

Man könnte vielleicht einwenden, daß hier eine Reihe jener verworrenen Perceptionen vorhanden sei, von denen Leibnitz in seiner Monadologie spricht; vielleicht sind auch diese Perceptionen so fein, so flüchtig, daß sie keine Spur im Gedächtniß zurücklassen und kein Gegenstand der Reflexion werden können; doch alles das sind Conjecturen, nichts weiter. Es ist schwer, sich zu überzeugen, daß der Fötus im Mutterleibe Bewußtsein der Aktivität habe, die er ausübt für die Entwicklung des Organismus; es ist auch schwer zu glauben, daß in den Erwachsenen Bewußtsein eben dieser Aktivität vorhanden sei, die die Circulation des Blutes, die Ernährung und die übrigen Phänomene hervorruft, welche das Leben constituiren. Wenn diese Phänomene durch die Seele hervorgerufen werden, wie es gewiß ist, so ist in ihr die Ausübung einer Thätigkeit vorhanden, von der sie entweder gar kein oder nur ein so schwaches und verworrenes Bewußtsein hat, daß es kein wahres Bewußtsein genannt werden kann.

Dritter Satz.

237. Das Zeugniß des Bewußtseins, an sich betrachtet, beschränkt sich in der Weise auf das rein Innerliche, daß es für sich allein für das Äußere gar keinen Werth hat, sowohl für das Criterium der Evidenz, als für das der Sinne.

Vierter Satz.

Das Zeugniß des Bewußtseins ist das Fundament der übrigen Criterien, insofern es eine Thatsache ist, deren alle bedürfen, und ohne die sie unmöglich sind.

Fünfter Satz.

238. Aus der Combination des Bewußtseins mit dem intellektuellen Instinkt entstehen alle übrigen Criterien.

Anmerkung. (XXIII.)

Das in dem zweiten Satze dieses Kapitels (236) Gesagte ist unabhängig von dem Streite über die Art und Weise, wie die Seele und der Körper ihren wechselseitigen Einfluß üben, Fragen, die nicht hierher gehören. Sei das System, das man gelten läßt, welches es wolle, der Einfluß selbst ist eine Thatsache, die die Erfahrung uns bezeugt, was für meinen Zweck hier genügt.

XXIV. Kapitel.

Criterium der Evidenz.

239. Es giebt zwei Arten von Evidenz: die unmittelbare und die mittelbare. Man nennt unmittelbare Evidenz jene, welche nur des Verständnisses der Termini bedarf; mittelbare jene, die ein Ratiocinium in Anspruch nimmt. Daß das Ganze

größer ist, als sein Theil, ist unmittelbar evident; daß das Quadrat der Hypothenuse gleich ist den Quadraten der beiden Katheten, wissen wir durch mittelbare Evidenz, d. h. durch ein beweisendes Ratiocinium.

240. Oben wurde gesagt, einer der unterscheidenden Charaktere der Evidenz sei die Nothwendigkeit und Allgemeinheit ihres Objektes. Dieser Charakter kommt ebenso der mittelbaren wie der unmittelbaren Evidenz zu.

Außer diesem Charakter existirt noch ein anderer, der mit größerem Recht constitutiver genannt werden kann, obgleich einige Schwierigkeit darüber obwaltet, ob er auch der mittelbaren Evidenz zukomme oder nicht, nämlich, daß die Idee des Prädikates in der des Subjektes enthalten sei. Dieses ist der vollkommenste, wesentliche Begriff des Criteriums der unmittelbaren Evidenz, durch den es sich unterscheidet von dem des Bewußtseins und des allgemeinen gesunden Sinnes.

Ich sagte, es walte einige Schwierigkeit darüber ob, ob dieser Charakter auch der mittelbaren Evidenz zukomme, wodurch ich andeuten will, daß auch bei der mittelbaren Evidenz die Idee des Prädikates in der des Subjektes enthalten sein könne. Ich verkenne nicht den Unterschied, der zwischen den Theoremen und den Axiomen besteht; ich will nur die Aufmerksamkeit auf eine Lehre lenken, die ich entwickeln werde bei der Untersuchung über die mittelbare Evidenz. Im gegenwärtigen Kapitel will ich mich mit dieser Frage nicht beschäftigen, und mich entweder auf die Evidenz im Allgemeinen beschränken, oder ausschließlich von der unmittelbaren handeln.

241. Die Evidenz fordert Beziehung, denn sie schließt Vergleichung in sich. Wenn der Verstand nicht vergleicht, so hat er keine Evidenz, sondern nur eine Wahrnehmung, die eine bloße Thatsache des Bewußtseins ist. Die Evidenz bezieht sich mithin nicht auf die bloße Wahrnehmung, sondern setzt immer voraus oder erzeugt ein *Urtheil*. In jedem Akte des Geistes, in dem Evidenz vorhanden, findet sich zweierlei; erstens: die reine Intuition der Idee; zweitens: die Auflösung dieser Idee

in verschiedene Begriffe, begleitet von der Wahrnehmung der Beziehungen, welche diese unter einander haben. Ein der Geometrie entnommenes Beispiel wird dies klar machen. Der Triangel hat drei Seiten. Dies ist ein evidenter Satz, denn in der Idee des Triangels selbst finde ich die drei Seiten; wenn ich den Triangel denke, so denke ich auch in gewisser Weise an die drei Seiten. Wenn ich mich beschränkt hätte auf die Betrachtung der bloßen Idee des Triangels, so hätte ich Intuition der Idee, aber nicht Evidenz gehabt, welche nur anfängt, wenn ich, den Begriff des Triangels in seine Bestandtheile auflösend und in ihm die Idee der Figur im Allgemeinen, die der Seite und die der Zahl drei betrachtend, finde, daß alle in dem primitiven Begriff schon enthalten sind. In der klaren Perception dieser Sache besteht die Evidenz.

Was ich hier gesagt habe, ist so wahr, daß die Gewalt der Sache selbst die gewöhnliche Sprache zwingt, philosophisch zu sein. Man sagt nicht, ein Begriff sei evident, wohl aber, ein Urtheil; Niemand nennt evident einen Terminus, wohl aber einen Satz. Warum? Weil der Terminus bloß den Begriff ausdrückt, ohne irgend eine Beziehung, ohne Auflösung in seine einzelnen Begriffe, und im Gegentheil der Satz das Urtheil ausdrückt, d. h. die Affirmation oder Negation, daß ein Begriff in einem anderen enthalten, was bei dem Gegenstande, um den es sich handelt, die Auflösung des ganzen Begriffes voraussetzt.

242. Die unmittelbare Evidenz ist die Wahrnehmung der Identität zwischen verschiedenen Begriffen, welche die analytische Kraft des Geistes getrennt hatte. Diese Identität, in gewisser Weise mit der Verschiedenheit combinirt, ist kein Widerspruch, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte. Sie ist etwas sehr Natürliches, wenn man eine der gewissesten Thatsachen unserer Intelligenz beachtet, die Fähigkeit nämlich, die einfachsten Begriffe zu zerlegen und Beziehungen zwischen identischen Dingen zu sehen.

Was sind alle Axiome? Was sind alle Sätze, die per se notae heißen? Nichts anderes als Ausdrücke, in denen ein

Prädikat behauptet wird, das zum Wesen des Subjektes gehört und in seiner Idee enthalten ist. Der bloße Begriff des Subjektes schließt schon das Prädikat in sich; der Terminus, der das erste bezeichnet, bezeichnet auch das zweite; gleichwohl unterscheidet der Geist durch eine geheimnißvolle Kraft der Auflösung zwischen identischen Dingen, und vergleicht sie dann, um sie wieder zu identificiren. Wer Triangel sagt, sagt auch Figur, die aus drei Seiten und Winkeln besteht; aber der Geist kann diese Idee nehmen und in ihr die Idee der Zahl drei, die der Seite und die des Winkels betrachten und diese mit dem primitiven Begriff vergleichen. In dieser Unterscheidung liegt keine Täuschung; sie ist nur die Ausübung der Fähigkeit, welche die Sache unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet, um zur Intuition und Affirmation der Identität eben der Sachen zu gelangen, die er vorher unterschieden hatte.

243. Die Evidenz ist eine Art von Rechenschaftslegung des Verstandes selbst, durch die er in dem aufgelösten Begriffe dasselbe wiederfindet, was er anfangs in ihn hineingelegt, oder was man ihm als in demselben enthalten übergeben hat. Hieraus entsteht die Nothwendigkeit und Universalität des Objektes der Evidenz, insofern und auf die Weise, wie es durch die Idee ausgedrückt wird. Ausnahmen sind hier nicht zulässig; entweder war ein Prädikat in den primitiven Begriff hineingelegt, oder nicht; war es darin, dann ist es darin, bei Strafe, gegen das Prinzip des Widerspruches zu verstoßen; entweder war es ausgeschlossen vom Begriffe, oder nicht; wenn der Begriff selbst es schon ausschloß oder läugnete, so ist es geläugnet kraft des Prinzipes des Widerspruches selbst.

Hieraus ist ersichtlich, warum von den beiden oben bezeichneten Charakteren der Evidenz der der fundamentalste ist, daß die Idee des Prädikates in der Idee des Subjektes enthalten sei. Aus ihm entspringt die Nothwendigkeit und Allgemeinheit; denn indem sich die Bedingung verwirklicht, daß die Idee des Prädikates in der des Subjektes enthalten, ist es schlechtweg

unmöglich, daß das Prädikat nicht nothwendig allen Subjekten zukomme.

244. Bisher haben wir keine Schwierigkeit gefunden, denn es handelt sich um die Evidenz subjektiv betrachtet, d. h. insofern sie sich bezieht auf die reinen Begriffe. Aber der Geist bleibt nicht stehen bei dem Begriff, sondern erfaßt auch das Objekt, und sagt nicht bloß, er sehe die Sache, sondern auch, die Sache sei so, wie er sie sehe. So bezeichnet das Prinzip des Widerspruches, im rein subjektiven Gebiete betrachtet, daß der Begriff des Seins dem des Nichtseins, der ihn vernichtet, widerspreche, ebenso wie der Begriff des Nichtseins den des Seins vernichte; es bezeichnet, daß, wenn wir uns zwingen wollen, zugleich beide Sachen zu denken, indem wir sie miteinander wollen existiren lassen, im Innern unseres Geistes eine Art Kampf der Gedanken entsteht, die sich wechselseitig vernichten, ein Kampf, dem der Geist verurtheilt ist, beständig beizuwohnen, ohne Hoffnung, jemals die Streitenden vereinigen zu können. Wenn wir uns darauf beschränken, dieses Phänomen zu bezeichnen, so kann uns nichts entgegnet werden; wir erfahren es so, und es kann keine Frage darüber entstehen; allein wenn wir, indem wir das Prinzip aussprechen, noch mehr aussprechen wollen, als die Incompatibilität der Begriffe, so übertragen wir diese Incompatibilität auf die Sachen selbst, und behaupten, daß diesem Gesetze nicht bloß unsere Begriffe, sondern alle wirklichen und möglichen Wesen unterworfen sind. Sei das Objekt, um das es sich handelt, welches es wolle, seien die Bedingungen, unter denen es als existirend oder möglich angenommen wird, welche sie wollen, wir sagen immer: Während es ist, kann es nicht nicht sein, und während es nicht ist, kann es nicht sein. Wir behaupten also das Gesetz des Widerspruches nicht bloß für unsere Begriffe, sondern auch für die Sachen selbst; der Geist wendet das Gesetz, das er für sich als nothwendig findet, auf Alles an.

Mit welchem Rechte? Mit unbestreitbarem; denn es ist das Gesetz der Nothwendigkeit. Mit welchem Grunde? Mit

gar keinem; denn wir stoßen hier auf das Fundament der Vernunft; hier ist für den menschlichen Geist das non plus ultra; weiter geht die Philosophie nicht. Gleichwohl glaube man nicht, daß ich die Absicht habe, das Feld den Skeptikern zu überlassen, oder hinter die Nothwendigkeit mich zu verschanzen, und mich damit zu begnügen, hier eine Thatsache unserer Natur zu constatiren. Die Frage ist verschiedener Lösungen fähig, die, wenn sie uns auch nicht über das non plus ultra unseres Geistes hinausbringen, doch die Sache der Skeptiker aller Vertheidigung berauben.

245. Nach dem Grunde der Legitimität des Criteriums der Evidenz fragen, das warum des Satzes: „Das Evidente ist wahr" verlangen, heißt die Frage über die Objektivität der Ideen anregen. Der Fundamentalunterschied zwischen den Dogmatikern und den Skeptikern besteht nicht darin, daß die Letzteren die Thatsachen des Bewußtseins nicht gelten lassen; auch der raffinirteste Skepticismus kommt nicht so weit; alle stimmen überein, den Schein oder das rein subjektive Phänomen anzuerkennen; der Unterschied besteht vielmehr darin, daß die Dogmatiker auf das Bewußtsein die Erkenntniß gründen, und die Skeptiker dies für einen illegitimen Übergang erklären, und behaupten, man müsse an der Erkenntniß verzweifeln und sich auf das bloße Bewußtsein beschränken.

Nach dieser Lehre sind die Ideen eitle Formen unseres Geistes, welche nichts bedeuten und zu nichts führen können. Obgleich sie unsern Geist unterhalten, indem sie ihm ein unermeßliches Feld für seine Combinationen darbieten, die Welt, die sie zeigen, ist doch eine bloße Täuschung, die in der Wirklichkeit zu nichts dienen kann. Wenn der Geist diese gänzlich leeren Formen betrachtet, ist er ein Spielball phantastischer Visionen, aus deren Verbindung das Schauspiel entsteht, das uns bald Wirklichkeit, bald Möglichkeit zu sein scheint, obgleich es entweder ein reines Nichts ist, oder wir uns wenigstens niemals der Wirklichkeit, die es besitzt, vergewissern können.

246. Es ist schwierig, den Skepticismus, der sich auf

dieses Gebiet zurückgezogen, zu bekämpfen; indem er außerhalb des Gebietes der Vernunft sein Lager aufgeschlagen, können die Schlüsse der Vernunft ihn schwer erreichen. Es wird ihm gestattet sein, von allen zu appelliren, da er damit anfängt, den Richter als incompetent zu perhorresciren. Dennoch wird es, da diese Skeptiker das Bewußtsein zugeben, in der Ordnung sein, daß sie es vertheidigen gegen den, der es anzugreifen beabsichtigte. Ich glaube nun, wenn die Objektivität der Ideen geläugnet wird, so wird nicht bloß die Erkenntniß, sondern auch das Bewußtsein vernichtet, und man kann die Skeptiker der Inconsequenz anklagen, daß, während sie die Objektivität gewisser Ideen läugnen, sie die anderer zugeben. Das Bewußtsein im eigentlichen Sinne des Wortes kann nicht existiren, wenn diese Objektivität gänzlich vernichtet wird. Ich bitte den Leser, mir mit Aufmerksamkeit zu folgen in einer kurzen, aber strengen Analyse der Thatsachen des Bewußtseins in ihren Beziehungen zur Objektivität der Ideen.

Anmerkung. (XXIV.)

Um das in diesem Kapitel Gesagte besser zu verstehen, wird es gut sein, die weiter unten vom XXVI. bis XXXI. Kapitel entwickelten Lehren gründlich zu studiren.

XXV. Kapitel.

Objektiver Werth der Ideen.

247. Der Übergang vom Subjekt zum Objekt, oder von dem subjektiven Schein zur objektiven Wirklichkeit, ist das Problem, das der Fundamental-Philosophie zu schaffen macht. Der innere Sinn erlaubt uns nicht, daran zu zweifeln, daß gewisse Dinge uns so oder so zu sein scheinen; allein, *sind* sie in Wirklichkeit das, was sie scheinen? Wie überzeugen wir uns davon? Wie wird uns diese Conformität der Idee mit dem Objekt versichert?

Die Frage bezieht sich nicht allein auf die Sensationen; sie erstreckt sich auch auf die rein intellektuellen Ideen, auch auf diejenigen, welche mit jenem inneren Licht übergossen sind, das wir Evidenz nennen. „Was ich evident in der Idee einer Sache sehe, ist so, wie ich es sehe," haben die Philosophen gesagt, und sie haben die ganze Menschheit auf ihrer Seite. Niemand zweifelt an dem, was sich ihm als wahrhaft evident zeigt. Allein, wie beweist man, daß die Evidenz ein legitimes Criterium der Wahrheit ist?

248. „Gott ist wahrhaftig," sagt Descartes; „er hat uns nicht täuschen können; er hat sich nicht darin gefallen können, uns zu Opfern immerwährender Illusionen zu machen." Dies ist vollkommen wahr; allein, wie wissen wir, sagt der Skeptiker, daß Gott wahrhaft ist, daß er überhaupt existirt? Wenn wir dies auf die Idee eines unendlich vollkommenen Wesens selbst gründen, wie es der citirte Philosoph thut, so bleibt dieselbe Schwierigkeit in Betreff der Correspondenz des Objektes mit der Idee. Wenn wir den Beweis der Wahrhaftigkeit und der Existenz Gottes auf die Ideen der zufälligen und nothwendigen Wesen, der Wirkungen und Ursachen, der Ordnung und der Intelligenz gründen, so stoßen wir wiederum auf dasselbe Hinderniß und wissen immer noch nicht, wie der Übergang von der Idee zum Objekt zu bewerkstelligen sei. Man raisonnire, soviel man will, niemals wird man aus diesem Zirkel herauskommen, und stets auf denselben Punkt zurückgeführt werden. Der Geist kann nicht denken außerhalb seiner selbst; was er erkennt, erkennt er durch das Mittel seiner Ideen; wenn diese ihn täuschen, entbehrt er der Mittel, um seinen Irrthum zu berichtigen. Jede Berichtigung, jeder Beweis bedürfte der Ideen, die ihrerseits einen neuen Beweis und eine neue Berichtigung nothwendig hätten.

249. In vielen philosophischen Büchern ist von den Täuschungen der Sinne die Rede, und von der Schwierigkeit, uns der sinnlichen Realität zu vergewissern, indem man die Frage erörtert: „Wenn ich dies auch so wahrnehme, ist es so, wie

ich es wahrnehme?" In denselben Büchern spricht man dann von dem Gebiete der Ideen mit eben so großer Sicherheit, wie man Unsicherheit in Betreff des sinnlichen Gebietes gezeigt hat. Dieses Verhalten scheint nicht sehr logisch zu sein; denn die Phänomene, welche auf die Sinne sich beziehen, können wohl beim Lichte der Vernunft geprüft werden, um zu sehen, bis zu welchem Punkte sie mit ihr übereinstimmen; allein welches wird der Prüfstein der Phänomene der Vernunft selbst sein? Wenn im sinnlichen Gebiete Schwierigkeit vorhanden ist, so ist solche auch im intellektuellen vorhanden, und um so größere, je mehr sie die Basis aller Erkenntnisse selbst berührt, mit Einschluß derer, die auf die Sensationen sich beziehen.

Wenn wir an der Existenz der äußeren Welt, welche die Sinne uns darbieten, zweifeln, so können wir auf die Verknüpfung der Sensationen mit Ursachen, die nicht in uns sich befinden, uns berufen, und so mittelst Beweises die Beziehungen des Scheines zur Wirklichkeit erforschen; allein dazu bedürfen wir die Ideen von Ursache und Wirkung, bedürfen die Wahrheit, einige allgemeine Prinzipe, wie z. B. daß nichts sich selbst hervorbringt, und andere ähnliche, ohne die wir nicht einen Schritt machen können.

250. Ich glaube nicht, daß der Mensch einen genügenden Grund für die Wahrhaftigkeit des Criteriums der Evidenz anführen kann, obgleich es ihm unmöglich ist, sich ihr nicht zu unterwerfen. Die Verknüpfung also der Evidenz mit der Wirklichkeit und ebendeßhalb der Übergang von der Idee zum Objekte, ist eine primitive Thatsache unserer Natur, ein nothwendiges Gesetz unseres Geistes, ist das Fundament von Allem, was in ihm ist, ein Fundament, das seinerseits weder beruht, noch beruhen kann auf irgend etwas Anderem als auf Gott, dem Schöpfer unseres Geistes.

251. Gleichwohl ist der Widerspruch zu beachten, in welchen die Philosophen verfallen, welche sagen: Ich kann zwar an dem nicht zweifeln, was subjektiv ist, d. h. was mich selbst afficirt, was ich in mir erfahre; aber ich habe kein Recht, aus

mir selbst herauszugehen, und zu behaupten, daß das, was ich denke, in Wirklichkeit so ist, wie ich es denke." Weißt du, daß du empfindest, daß du denkst, daß du in dir diese oder jene Erscheinung erfährst? Gewiß. Kannst du es beweisen? Offenbar nicht. Du giebst also einer Thatsache nach, einer inneren Nothwendigkeit, welche dich zwingt, zu glauben, daß du denkst, daß du empfindest, daß dir diese oder jene Sache erscheint. Wohlan, dieselbe Nothwendigkeit ist vorhanden bei der Verknüpfung des Objektes mit der Idee, dieselbe Nothwendigkeit zwingt dich, zu glauben, daß das, was dir evident so oder so zu sein scheint, in der That auch so ist; keiner der beiden Fälle läßt einen Beweis zu, in beiden ist unvermeidliche Nothwendigkeit vorhanden. Wo bleibt die Philosophie, wenn man einen solchen Unterschied zwischen Dingen aufstellen will, die keinen zulassen?

Fichte hat gesagt: Es läßt sich schlechterdings nicht erklären, wie jemals ein Denker über das Ich habe hinausgehen können (Wissenschaftslehre. I. Thl. §. 3.); und mit gleichem Recht könnte man ihm sagen: es sei durchaus unerklärbar, wie er sein System auf das Ich habe bauen können. Worauf beruft er sich? Auf eine Thatsache des Bewußtseins, d. h. auf eine Nothwendigkeit. Und die Zustimmung zur Evidenz, die Gewißheit, daß der Schein der Wirklichkeit entspreche, ist sie nicht auch eine Nothwendigkeit? Worauf gründet Fichte sein System des Ich und Nicht-Ich? Es genügt, sein Werk zu lesen, um zu sehen, daß er auf Betrachtungen sich stützt, die gewissen Ideen einen Werth, gewissen Urtheilen eine Wahrheit beilegen. Ohne dies ist es unmöglich, zu sprechen und zu denken, und er selbst giebt dies zu, wenn er beim Beginn seiner Untersuchungen über das Prinzip unserer Erkenntnisse jene Aussprüche thut, die ich oben (8.) bereits citirt habe. Dort bekennt er, daß er nicht einen Schritt thun kann, ohne sich auf die Gesetze der allgemeinen Logik zu verlassen, die noch nicht bewiesen sind und stillschweigend angenommen werden. Und was sind diese Gesetze ohne objektive Wahrheit?

Was sind sie ohne Geltung der Ideen, ohne Übereinstimmung dieser mit den Objekten? Es ist ein Zirkel, sagt Fichte ganz richtig, und aus ihm kommt dieser Philosoph ebensowenig heraus, wie die anderen vor ihm.

252. Wenn den Ideen ihr objektiver Werth genommen wird, wenn sie zu rein subjektiven Phänomenen gemacht werden, wenn man dieser inneren Nothwendigkeit nicht nachgiebt, die uns drängt, die Correspondenz des Ich mit den Objekten anzunehmen, so vernichtet man das Bewußtsein des Ich selbst. Dies sollte man schon bemerkt haben und dies glaube ich bis zur äußersten Evidenz beweisen zu können.

253. Ich habe Bewußtsein meiner selbst. Ich sehe jetzt ab von dem, *was* ich empfinde, von dem, *was* ich bin; aber ich weiß, *daß* ich empfinde und *daß* ich bin. Diese Erfahrung ist für mich so klar, so lebendig, daß ich der Wahrheit dessen, was sie mir sagt, nicht widerstehen kann. Aber dieses Ich ist nicht bloß das Ich dieses Augenblickes, es ist auch das Ich von gestern, und der ganzen früheren Zeit, von der ich Bewußtsein habe. Ich bin derselbe, der ich gestern war, ich bin derselbe, an dem sich jene Succession von Phänomenen verwirklicht, derselbe, dem sich jene Mannichfaltigkeit von Erscheinungen darbietet. Das Bewußtsein des Ich schließt also die Identität eines Wesens in verschiedenen Zeiten, in verschiedenen Situationen, mit verschiedenen Ideen, mit verschiedenen Affektionen ein, die Identität eines Wesens, welches *dauert*, welches dasselbe ist, trotz der Veränderungen, die in ihm aufeinanderfolgen. Wenn diese Dauer der Identität zerreißt, wenn ich nicht sicher bin, daß ich jetzt derselbe bin, der ich früher war, dann wird das Bewußtsein des Ich vernichtet. Es existirt dann eine Reihe unverbundener Thatsachen, vieler isolirter Bewußtsein; nicht aber jenes eine innere Bewußtsein, das ich jetzt erfahre. Dies ist unbezweifelbar, dies fühlt jeder Mensch in sich selbst; dies unterliegt keiner Erörterung und bedarf für Keinen eines Beweises. In dem Augenblick, wo dieses Bewußtsein der Identität uns fehlte, würden wir in unseren eigenen Augen

uns vernichten; wären wir in Wirklichkeit, was wir immer wären, für uns selbst wären wir *nichts*. Was ist das Bewußtsein eines Wesens, gebildet aus einer Reihe verschiedener Einzelbewußtsein, ohne Band, ohne Beziehung zu einander? Es ist ein Wesen, das sich successiv sich selbst offenbart, aber nicht als *es selbst*, sondern immer als ein *neues Wesen*; ein Wesen, das entsteht und vergeht, vergeht und entsteht, vor seinen eigenen Augen, ohne daß es selbst weiß, daß das, welches entsteht, dasselbe ist, das vergangen war, und das, was vergeht, dasselbe, was entstanden war; ein Licht, das sich anzündet und auslöscht und sich wiederum anzündet und wiederum auslöscht, ohne zu wissen, daß es ein und dasselbe ist.

254. Dieses Bewußtsein nun zerstören diejenigen vollständig, welche die Verknüpfung der Idee mit dem Objekte läugnen.

Beweis. In dem Augenblick A habe ich keine andere subjektive Gegenwart meiner Akte, als den Akt selbst, den ich in diesem Augenblick ausübe; ich kann mich also nicht vergewissern, frühere gehabt zu haben, als nur insofern sie in der gegenwärtigen Idee dargestellt sind; also besteht eine Verknüpfung zwischen dieser und ihrem Objekte. Halten wir uns also einfach an die Phänomene des Bewußtseins, an das bloße Bewußtsein des Ich, so finden wir, daß wir durch unvermeidliche Nothwendigkeit den Ideen einen objektiven Werth, den Urtheilen eine objektive Wahrheit beilegen.

255. Ohne diese objektive Wahrheit ist jede gewisse Erinnerung selbst der rein inneren Phänomene unmöglich, und folgerichtig also jedes Ratiocinium, jedes Urtheil, jeder Gedanke.

Die Erinnerung bezieht sich auf vergangene Akte; wenn wir an sie uns erinnern, sind sie nicht mehr; wären sie noch, so würde rücksichtlich ihrer nicht Erinnerung, sondern gegenwärtiges Bewußtsein vorhanden sein. Auch wenn wir im Akte der Erinnerung andere ähnliche Akte haben, sind diese doch nicht dieselben; denn zur Idee der Erinnerung gehört immer die der vergangenen Zeit. Von ihnen also können wir keine

Gewißheit haben, als nur durch ihre Verknüpfung mit dem gegenwärtigen Akte, durch die Correspondenz mit der Idee, die sich uns darbietet.

256. Ich habe gesagt, daß, wenn die Gewißheit der objektiven Wahrheit bei den inneren Phänomenen fehlt, jedes Ratiocinium unmöglich wird. In der That: jedes Ratiocinium setzt eine Aufeinanderfolge von Akten voraus: wenn der eine im Geist existirt, existirt der andere nicht mehr; also ist die Nothwendigkeit beständiger kleiner Erinnerungen vorhanden, damit die Kette nicht zerreiße. Mithin: ohne diese Kette kein Ratiocinium, und ohne Erinnerung keine solche Kette, und ohne objektive Wahrheit keine gewisse Erinnerung; also ohne objektive Wahrheit kein Ratiocinium.

257. Auch alle Urtheile erscheinen dann unmöglich. Dieselben sind von zweierlei Art: solche, die keines Beweises bedürfen, und solche, die eines Beweises bedürfen. Die letzteren werden unmöglich, denn es giebt keinen Beweis ohne Ratiocinium und dieses wäre in diesem Falle gleichfalls unmöglich. Was die ersteren betrifft, die durch unmittelbare Evidenz klar sind, so wären alle unmöglich, die sich nicht auf den der Seele in dem Augenblick gegenwärtigen Akt bezögen, wo das Urtheil ausgesprochen wird, d. h. auf das Bewußtsein des Augenblicks ohne Beziehung zu irgend etwas Vorangegangenem. Aber das Sonderbare ist, daß auch rücksichtlich der Akte des Bewußtseins dieses Urtheil kaum mehr als unmöglich wäre; denn wenn wir das Urtheil über den Akt des Bewußtseins bilden, so geschieht dies nicht mit Letzterem selbst, sondern mit einem reflexen Akte; diese Reflexion schließt Aufeinanderfolge in sich, und das Successive wird mit Gewißheit nicht erkannt, wenn es keine objektive Wahrheit giebt.

Es ist sehr zweifelhaft, ob selbst die Urtheile unmittelbarer Evidenz möglich wären. Diese setzen, wie im vorigen Kapitel erklärt wurde, die Beziehung der partiellen Begriffe voraus, in welche das Ganze aufgelöst worden; wie wird aber aufgelöst ohne Aufeinanderfolge? Wenn Aufeinanderfolge, dann ist

Erinnerung da; wenn Erinnerung, dann keine unmittelbare Gegenwart des in Erinnerung Gebrachten; es ist folglich die Objektivität der darstellenden Idee mit Beziehung zur dargestellten Sache nothwendig.

258. Solche Folgerungen erschrecken, sie sind aber unvermeidlich; wenn wir die objektive Wahrheit hinwegnehmen, verschwindet jeder vernünftige Gedanke. Dieser schließt eine gewisse Continuität von Akten in sich, die verschiedenen Zeitpunkten entsprechen; wenn diese Continuität zerreißt, hört der menschliche Gedanke auf, zu sein, was er ist, hört auf zu existiren als Vernunft, ist eine Reihe von Akten ohne Verbindung irgend einer Art, die zu nichts führen können. In diesem Falle verschwindet jeder Ausdruck, jedes Wort; nichts hat einen sicheren Werth; Alles zerspaltet sich im intellektuellen und moralischen wie im materiellen Gebiet; und der Mensch bleibt sogar ohne den Trost, sich selbst zu besitzen; er löst sich auf unter seinen eigenen Händen wie ein eitler Schatten.

259. Die Sensationen könnten ebenfalls als eine unverbundene Reihe existiren; aber es wäre von ihnen keine gewisse Erinnerung vorhanden, da die objektive Wahrheit fehlt; die vergangenen Sensationen existiren nur als vergangene und mithin als einfache Objekte.

Jede intellektuelle Reflexion über dieselben wäre unmöglich; denn die Reflexion ist nicht die Sensation; diese ist ein Objekt jener, aber nicht sie selbst. Der Ungebildete hat dieselbe Sensation wie der Philosoph, aber nicht die Reflexion über dieselbe. Tausendmal empfinden wir, ohne zu reflektiren, daß wir empfinden. Das sinnliche Bewußtsein ist vom intellektuellen sehr verschieden; das erstere ist die bloße Gegenwart der Sensation, die Sensation selbst; das letztere ist der Akt des Geistes, der sich mit der Sensation beschäftigt.

260. Dieser Unterschied findet auch bei allen rein geistigen Akten statt; die Reflexion über den Akt ist nicht der Akt selbst. Der eine ist Objekt des anderen; sie sind nicht identisch, da sie

oft getrennt sich finden; wenn es also keine objektive Wahrheit gäbe, wäre die Reflexion unmöglich.

261. Es ist auch schwer zu begreifen, wie irgend ein Akt des Bewußtseins des Ich, selbst ein gegenwärtiger, möglich wäre. Wir haben bereits gesehen, wie das Ich verschwindet, wenn die Reihe der Erinnerungen zerreißt; aber hierzu kommt noch, daß ohne objektive Wahrheit das Ich nicht einmal für einen Augenblick begriffen werden kann. Das denkende Ich erkennt das gedachte Ich nur als Objekt. Sei es, daß es dasselbe *empfindet*, sei es, daß es dasselbe *erkennt*; um sich von sich selbst Rechenschaft zu geben, hat es nöthig, über sich selbst zu reflektiren, sich selbst als Objekt zu nehmen. Und wenn es keine objektive Wahrheit giebt, begreift man nicht, wie irgend ein Objekt irgend eine Bedeutung haben kann.

Hieraus folgt, daß diejenigen, welche die Objektivität angreifen, ein Fundamentalgesetz unseres Geistes angreifen, den Gedanken zerstören, und selbst das Bewußtsein, selbst alles Subjektive vernichten, das ihnen zur Basis dient.

262. Die objektive Gewißheit pflegt man anzugreifen, indem man sich auf die Irrthümer beruft, zu denen sie uns verleitet. Der Delirirende glaubt Objekte zu sehen, die nicht existiren; der Verrückte glaubt fest an die Wahrheit seiner zerrütteten Gedanken; warum könnte, was in Einem Falle uns täuscht, uns nicht auch in anderen, in allen täuschen? Ein Criterium, das zuweilen ungenügend ist, kann es für sicher gelten? Warum sollen wir uns nicht an das rein Subjektive halten? Der Fiebernde, der Wahnsinnige, der Verrückte, täuscht sich im Objekt, nicht aber im Subjekt; wenn auch dasjenige, was er denkt, keine Wahrheit ist, so ist es doch gewiß und wahr, daß er es denkt.

Dieser Einwand ist schillernd, läßt aber alle Schwierigkeiten ungelöst, die das System darbietet, zu dessen Gunsten er angeführt wird; auch kann er wohl beantwortet werden, insofern er die objektive Wahrheit zu schwächen beabsichtigt.

Der Fiebernde, der Wahnsinnige, der Verrückte hat auch

Erinnerungen von Dingen, die niemals existirt haben. Seine Erinnerungen beziehen sich nicht bloß auf das Äußere, sondern auch auf seine eigenen inneren Akte. Der Narr, der sich König nennt, erinnert sich dessen, was er gedacht, was er gefühlt hat, als sie ihn krönten, als sie ihn entthronten; er erinnert sich einer langen Geschichte ähnlicher Akte, und gleichwohl existirten diese intellektuellen Phänomene nicht; wie dem auch immer sei, er kann diese Erinnerungen in sich wieder hervorrufen. Wir finden also, daß das Criterium rücksichtlich des Gedächtnisses in diesem Falle nicht ausreicht, und eben deßhalb kann es in keinem anderen dienen. Wenn wir auch oben nicht schon bewiesen hätten, daß es ohne objektive Wahrheit keine Erinnerung selbst des rein Innerlichen giebt, so würde das Argument der Gegner ausreichen, um jede zu vernichten. Dieser Einwurf würde, wenn er etwas bewiese, alles das bestättigen, was gesagt wurde, um zu beweisen, daß ohne Objektivität es kein wahres Bewußtsein giebt, was die Gegner nicht zugeben.

263. Überdies springt es sofort in die Augen, wieviel vor dem Richterstuhl der Vernunft dasjenige gilt, was damit beginnt, sich auf die Narrheit zu stützen. Alles das beweist höchstens die Schwäche unserer Natur, die Möglichkeit, daß in einigen Unglücklichen sich die für die Menschheit aufgestellte Ordnung verkehre; daß die Regel der Wahrheit im Menschen, da sie in einer so schwachen Creatur existirt, einige Ausnahmen zuläßt. Aber diese sind bekannt, weil sie bestimmte Kennzeichen haben. Die Ausnahme hebt nicht die Regel auf, sondern bestättigt sie.

Anmerkung. (XXV.)

Durch das in diesem Kapitel Gesagte wird die Wahrheit dessen einleuchtend, was ich im XXIV. Kapitel über die Verbindung der verschiedenen Criterien und die Nothwendigkeit gesagt habe, sich nicht an eine exclusive Philosophie zu halten. Der innere Sinn oder das Bewußtsein dient den übrigen zur Basis, als eine unumgängliche Thatsache; aber *er selbst* wird zerstört, wenn die anderen geläugnet werden.

XXVI. Kapitel.

Ob alle Erkenntnisse auf die Wahrnehmung der Identität sich zurückführen lassen.

264. Die unmittelbare Evidenz hat zum Objekt jene Wahrheiten, welche der Geist mit aller Klarheit sieht und denen er mit absoluter Gewißheit beistimmt, ohne daß es irgend einer Vermittelung bedarf, wie dies das Wort selbst bezeichnet. Diese Wahrheiten werden ausgesprochen in den Sätzen, die man per se notae oder erste Prinzipe, Axiome, nennt, bei denen es genügt, den Sinn der Ausdrücke zu verstehen, um einzusehen, daß das Prädikat in der Idee des Subjektes enthalten ist. Die Sätze dieser Klasse sind nur wenige in allen Wissenschaften; der größere Theil unserer Erkenntnisse ist die Frucht des Ratiociniums, das durch mittelbare Evidenz entsteht. In der Geometrie giebt es nur eine sehr geringe Anzahl von Sätzen, die keines Beweises, sondern nur der Erklärung bedürfen; der Kern der Wissenschaft der Geometrie mit den colossalen Dimensionen, die er gegenwärtig angenommen, ist aus dem Ratiocinium entstanden; auch in den ausführlichsten Werken nehmen die Axiome nur wenige Seiten ein, das Übrige wird aus Theoremen gebildet, d. h. aus Sätzen, die nicht durch sich selbst evident sind und des Beweises bedürfen. Dasselbe ist der Fall bei allen anderen Wissenschaften.

265. Da bei den Axiomen der Geist die Identität des Subjektes mit dem Prädikat wahrnimmt, indem er durch Intuition erkennt, daß die Idee des letzteren in der des ersteren enthalten, so entsteht eine höchst wichtige philosophische Frage, die sehr große Schwierigkeit darbieten und zu den seltsamsten Controversen Veranlassung geben kann, wenn man nicht Sorge trägt, sie auf ihr wahres Gebiet zu versetzen. Kann etwa jede menschliche Erkenntniß auf die bloße Wahrnehmung der Identität reducirt werden? Ist etwa ihre allgemeine Formel die

folgende: A ist A, oder jede Sache ist sich selbst gleich? Berühmte Philosophen sind dieser Meinung; andere glauben das Gegentheil. Ich meine, daß hier eine gewisse Verwirrung der Ideen vorhanden, die sich mehr auf den Stand der Frage, als auf ihr eigentliches Wesen bezieht. Es trägt viel dazu bei, um mit Bestimmtheit sie zu beantworten, daß man sich klare und genaue Ideen von demjenigen bilde, was das Urtheil ist und die Beziehung, die durch dasselbe behauptet oder geläugnet wird.

266. Bei jedem Urtheil ist eine Wahrnehmung der Identität oder Nicht-Identität vorhanden, je nachdem es ein affirmatives oder ein negatives. Das Wort ist drückt nicht Vereinigung des Prädikates mit dem Subjekte, sondern Identität aus; und wenn es von der Negation begleitet wird, so drückt es einfach die Nicht-Identität aus, abgesehen von der Vereinigung oder Trennung. Dies ist so wahr und so genau, daß bei wahrhaft vereinigten Sachen ein affirmatives Urtheil nicht stattfinden kann, allein darum, weil ihnen die Identität fehlt; so daß in diesem Falle, um behaupten zu können, es nöthig ist, das Prädikat in concreto auszudrücken, d. h. in dasselbe auf gewisse Weise die Idee des Subjektes einzuschließen. Die Eigenschaft selbst, die in concreto behauptet werden sollte, kann in abstracto dies nicht werden, sondern muß vielmehr geläugnet werden. So kann man sagen: der Mensch ist vernünftig, aber nicht: der Mensch ist die Vernünftigkeit; der Körper ist ausgedehnt, aber nicht: der Körper ist die Ausdehnung; das Papier ist weiß, aber nicht: das Papier ist die weiße Farbe. Und warum dies? Ist die Vernünftigkeit nicht im Menschen? findet sich die Ausdehnung nicht mit dem Körper vereinigt und die weiße Farbe mit dem Papier? Gewiß; aber wenn auch die Vernünftigkeit im Menschen, die Ausdehnung im Körper und die weiße Farbe im Papier ist, so genügt es, daß wir keine Identität zwischen den Prädikaten und den Subjekten wahrnehmen, um die Affirmation unstatthaft zu machen. Im Gegentheil, nur die Negation ist statthaft, und man kann daher sagen: der Mensch ist nicht

die Vernünftigkeit; der Körper ist nicht die Ausdehnung; das Papier nicht die weiße Farbe.

Ich sagte, um den Ausdruck der Identität möglich zu machen, wenden wir das Concretum anstatt des Abstractum an, indem wir in dieses die Idee des Subjektes hineinlegen. Man kann nicht sagen: das Papier ist die weiße Farbe, wohl aber: das Papier ist weiß; denn dieser letztere Satz bedeutet so viel als: das Papier ist ein weißes Ding, d. h. mit dem Prädikate weiß, in concreto, verbinden wir die allgemeine Idee einer Sache, d. h. eines modificirbaren Subjektes, und dieses Subjekt ist identisch mit dem durch die weiße Farbe modificirten Papier.

267. Man sieht demgemäß, daß der Ausdruck: Vereinigung des Prädikates mit dem Subjekte mindestens ungenau ist. In jedem affirmativen Satze wird die Identität des Prädikates mit dem Subjekte ausgedrückt; obgleich der Gebrauch jene Redeweise rechtfertigt, die gleichwohl geeignet ist, einige Verwirrung zu erzeugen, wenn es darauf ankommt, diesen Gegenstand gründlich zu erfassen. Die gewöhnliche Sprache ist in diesem Punkte, wie in vielen anderen, wunderbar genau und exakt. Niemand sagt: das Papier ist die weiße Farbe, sondern: das Papier ist weiß. Nur wenn man die Vollkommenheit besonders hervorheben will, mit der ein Subjekt eine Eigenschaft besitzt, drückt man diese in abstracto aus, indem man das Fürwort selbst hinzusetzt. So sagt man hyperbolisch: Er ist die Schönheit selbst; er ist die Güte selbst.

268. Selbst dasjenige, was in der Mathematik Gleichheit genannt wird, schließt vielmehr den Begriff der Identität in sich, so zwar, daß bei dieser Art von Urtheilen, abgesehen von dem, was wir im Allgemeinen von allen gesagt haben, daß nämlich der Begriff der Identität durch den Ausdruck des Prädikates in concreto gewahrt wird, die Beziehung der Gleichheit selbst die Identität bedeutet. Dies bedarf der Erklärung.

Wenn ich sage: $6 + 3 = 9$, so drücke ich so viel aus, als:

$6 + 3$ ist identisch mit 9. Offenbar wird bei der Affirmation der Gleichheit nicht auf die Form Rücksicht genommen, unter der die Quantitäten ausgedrückt sind, sondern auf die Quantitäten selbst; denn sonst könnte nicht nur nicht die Identität, sondern nicht einmal die Gleichheit behauptet werden; denn es ist evident, daß $6 + 3$ rücksichtlich der Form, mag nun die geschriebene, gesprochene oder gedachte in Betracht kommen, weder gleich noch identisch ist mit 9. Die Gleichheit bezieht sich auf den ausgedrückten Werth, und dieser ist nicht bloß gleich, sondern identisch; $6 + 3$ ist dasselbe wie 9. Das Ganze unterscheidet sich nicht von der Vereinigung seiner Theile; 9 ist das Ganze, $6 + 3$ die vereinigten Theile.

Die verschiedene Weise, in der 9 und $6 + 3$ aufgefaßt werden, schließt die Identität nicht aus; dieser Unterschied bezieht sich nur auf die intellektuelle Form und findet nicht bloß in diesem Falle, sondern bei den Auffassungen der einfachsten Dinge statt. Es giebt nichts, was wir nicht unter verschiedenen Gesichtspunkten auffassen und dessen Begriff wir nicht in verschiedener Weise analysiren können. Gleichwohl sagt man deßhalb nicht, die Sache höre auf, einfach und mit sich selbst identisch zu sein.

Was auf eine arithmetische Gleichung angewendet wurde, läßt sich auch auf die algebraischen und geometrischen ausdehnen. Wenn man eine Gleichung hat, in der das erste Glied sehr einfach ist, z. B. Z, und das zweite sehr complicirt, z. B. die Entwicklung einer Reihe, so will man nicht sagen, der *Ausdruck* des ersten sei gleich dem des zweiten; die Gleichheit bezieht sich nicht auf den Ausdruck, sondern auf das Ausgedrückte, auf den Werth, der durch die Buchstaben bezeichnet wird. Nur das Letztere ist wahr; das Erstere wäre evident falsch.

Zwei Peripherien, die denselben Radius haben, sind gleich. Hier sieht man, daß es sich bloß um Gleichheit handelt, denn es sind in der That zwei verschiedene Objekte, die zwei Peripherien, vorhanden, welche auf dem Papier gezeichnet oder durch

die Einbildungskraft dargestellt werden können; gleichwohl ist auch in diesem Falle der Unterschied nicht wirklich, sondern nur scheinbar, und es findet dasselbe statt, wie bei den arithmetischen und algebraischen Gleichungen; es ist Unterschied und selbst Verschiedenheit in den Formen und Identität im Wesen vorhanden. Man kann sofort das Hauptargument, worauf der Unterschied sich gründet, angreifen, sobald man bemerkt, daß die Peripherien, die gezeichnet oder gedacht werden können, nichts weiter sind als Formen der Idee, und in keiner Weise die Idee selbst. Sie mögen gezeichnet oder gedacht werden, sie werden eine bestimmte Größe und eine gewisse Lage in den Ebenen haben, die man sieht oder sich einbildet. In der Idee und in dem Satze, der auf sie sich bezieht, ist nichts dergleichen vorhanden; man sieht ab von allen Größen, von allen Lagen; man spricht in allgemeinem, absoluten Sinne. Wohl können die Darstellungen unendlich verschieden sein, sowohl in der Einbildungskraft, wie in der äußeren Wirklichkeit; allein dieses, weit entfernt, ihre Identität mit der Idee zu beweisen, bezeichnet vielmehr ihre Verschiedenheit; denn während die Idee eine einzige ist, sind sie unendlich verschiedene; während die Idee beständig ist, sind sie veränderlich; während die Idee von ihnen unabhängig ist, hängen sie von der Idee ab, und haben den Charakter und den Namen von Peripherien nur, insofern sie sich ihr nähern und das darstellen, was sie enthält.

Was wird also ausgedrückt durch den Satz: Zwei Peripherien, die denselben Radius haben, sind gleich? Die Fundamentalidee ist: daß der Werth der Peripherie abhängt vom Radius, und der hier ausgesprochene Satz ist nur eine Anwendung dieses Grundsatzes auf den Fall der Gleichheit der Radien. Die Peripherien also, welche wir als verschieden auffassen, sind weiter nichts, als Beispiele, die wir in unserem Inneren setzen, um uns die Wahrheit der Anwendung sichtbar zu machen; allein in dem rein intellektuellen Grunde findet sich nichts, als die Auflösung der Idee der Peripherie selbst, oder ihre Beziehung zum Radius, angewendet auf den

Fall der Gleichheit. Es sind also im rein intellektuellen Gebiete nicht zwei Peripherien vorhanden, sondern nur eine, deren Eigenschaften wir erkennen unter verschiedenen Auffassungen, und die wir ausdrücken auf verschiedene Weise.

Wenn bei allen Urtheilen Affirmation der Identität oder Nicht-Identität vorhanden ist, und alle unsere Kenntnisse aus einem Urtheil entweder entstehen oder auf dasselbe abzielen, so scheint es, daß sie alle auf eine einfache Wahrnehmung der Identität sich reduciren, und dann wird die allgemeine Formel unserer Kenntnisse sein: A ist A, oder eine jede Sache ist sie selbst. Dieses Resultat scheint ein excentrisches Paradoxon zu sein, und ist es wirklich, je nach der Weise, wie es verstanden wird. Wenn man es jedoch erklärt, wie es erklärt werden muß, kann es als eine Wahrheit, eine sehr einfache Wahrheit, zugegeben werden. Aus dem bisher Gesagten kann man bereits entnehmen, welches der Sinn dieser Meinung ist; die Wichtigkeit der Sache erheischt jedoch noch weitere Erklärungen.

XXVII. Kapitel.

Fortsetzung.

269. Fast lächerlich erscheint es, zu sagen, daß die höchsten mathematischen Kenntnisse sich auf die Gleichung A = A reduciren. Wird dies absolut behauptet, so ist es nicht bloß falsch, sondern selbst dem gesunden Verstande zuwider; aber weder falsch noch unvernünftig ist es, zu sagen, daß die Kenntnisse aller Mathematiker Wahrnehmungen der Identität sind, die unter verschiedenen Auffassungen dargestellt, unendliche Veränderungen der Form erleidet, die den Geist befruchten und die Wissenschaft erzeugen. Zur größeren Deutlichkeit wählen wir ein Beispiel, und verfolgen wir eine bestimmte Idee durch all ihre Transformationen.

270. Die Gleichung: Kreis = Kreis (Nr. 1) ist sehr wahr, aber gewährt kein Licht; denn sie dient zu nichts, weil

hier Identität nicht bloß in den Ideen, sondern auch in der Auffassung und dem Ausdruck vorhanden ist. Damit ein wahrer Fortschritt in der Erkenntniß vorhanden sei, genügt es nicht, daß der Ausdruck sich verändere; es ist nöthig, daß auch die Auffassung, unter der die identische Sache sich darbietet, in gewisser Weise wechsle. Wenn wir die obige Formel abkürzen und in die andere: C = Kreis (Nr. 2) verwandeln, so haben wir nichts gewonnen, was nicht bloß den materiellen Ausdruck beträfe. Der einzige Vortheil, der entstehen kann, ist, daß wir dem Gedächtniß zu Hülfe kommen, indem wir, anstatt den Kreis durch ein Wort zu bezeichnen, ihn nur mit einem Anfangsbuchstaben C (circulus) bezeichnen. Warum? weil die Veränderung nur im Ausdruck, nicht in der Auffassung liegt.

Wenn wir, anstatt die Identität in ihrer ganzen Einfachheit in beiden Gliedern der Gleichung zu betrachten, den Werth des Kreises auf den der Peripherie beziehen, so erhalten wir C = Peripherie × ½ R (Nr. 3), d. h. der Werth des Kreises ist gleich der Peripherie, multiplizirt mit der Hälfte des Radius. In dieser Gleichung (Nr. 3) ist Identität wie in Nr. 1 und Nr. 2 enthalten, denn in ihr wird ausgedrückt, daß der durch C bezeichnete Werth derselbe ist, wie der, welcher ausgedrückt wird durch die Peripherie × ½ R; ebenso wie oben ausgedrückt wurde, daß der Werth des Kreises gleich sei dem Werthe des Kreises. Welcher Unterschied ist nun aber zwischen dieser Gleichung und den vorigen vorhanden? Ein sehr großer. In den beiden ersten wurde nur einfach die Identität unter einem und demselben Gesichtspunkte ausgedrückt; der durch das zweite Glied ausgedrückte Kreis erregte keine Idee, die nicht auch das erste erregte; in der letzten jedoch drückt das zweite Glied zwar ebenfalls den Kreis aus, aber in seinen Beziehungen zur Peripherie und zum Radius, und folglich bringt sie, außerdem, daß sie eine Art Analyse der Idee des Kreises enthält, auch die Analyse in Erinnerung, welche vorher mit der Idee der Peripherie in Beziehung zu der des Radius vorgenommen worden. Der Unterschied besteht also nicht bloß im materiellen

Ausdruck, sondern in der Verschiedenheit der Auffassungen, unter welchen eine und dieselbe Sache sich darbietet.

Wenn man N den Werth der Beziehung der Peripherie zum Durchmesser nennt und C den Kreis, dann verwandelt sich die Gleichung in die andere $C = NR^2$ (Nr. 4). Auch hier ist Identität in den Werthen vorhanden; wir finden aber einen bedeutenden Fortschritt in dem Ausdruck des zweiten Gliedes, wo sich uns der Werth des Kreises darbietet, entblößt von seinen Beziehungen zu dem der Peripherie und allein abhängig von einem numerischen Werthe N und einer graden Linie, welche der Radius ist. Ohne also die Identität zu verlieren und bloß durch Fortschritt in den Auffassungen der Identität, sind wir zu einem Fortschritt in der Wissenschaft gelangt und erhalten, ausgehend von einem so unfruchtbaren Satze wie Kreis = Kreis, einen anderen, durch den wir sofort den Werth irgend eines Kreises berechnen können, wenn wir nur seinen Radius kennen.

Wenn wir die elementale Geometrie verlassen und den Kreis als eine Curve, die auf zwei Achsen bezogen wird, betrachten, und dessen Punkte sich mit Beziehung zu diesen bestimmen, so erhalten wir $Z = 2Bx - x^2$ (Nr. 5), indem Z den Werth der Ordinate, B eines bestimmten Theiles der Axe der Abscissen und x die dem Z entsprechende Abscisse ist. Hier finden wir wiederum einen bedeutenden Fortschritt der Ideen; in beiden Gliedern drücken wir nicht mehr den Werth des Kreises, sondern den gewisser Linien aus, mit denen alle Punkte der Curve bestimmt werden, und wir begreifen leicht, daß diese Curve, welche die Figur einschloß, deren Eigenschaften wir in der elementalen Geometrie bestimmten, unter einer solchen Form aufgefaßt werden kann, die zu einer Klasse von Curven gehört, von denen sie eine besondere Art bildet durch die besondere Beziehung der Quantitäten 2x und B, so daß, wenn wir den Ausdruck durch Hinzufügung einer neuen, in dieser oder jener Weise combinirten Quantität modificiren, wir eine Curve von anderer Art erhalten können. Wenn wir nun den Werth der

Oberfläche bestimmen wollen, die von diesem Cirkel eingeschlossen wird, so können wir sie betrachten nicht bloß einfach in Beziehung zum Radius, sondern zu den Flächen, die zwischen den verschiedenen Senkrechten eingeschlossen sind, deren Extreme die Punkte der Curve bestimmen und die Ordinaten genannt werden. Hieraus ergiebt sich, daß der Werth des Kreises selbst unter anderen Auffassungen bestimmt wird, obgleich dieser Werth immer identisch ist; der Übergang von der einen zur anderen Auffassung ist die fortgesetzte Wahrnehmung der Identität, die unter anderen Formen sich darstellt.

Betrachten wir nun, daß der Werth des Kreises vom Radius abhängt, so erhalten wir C = Funktion x (Nr. 6), eine Gleichung, die uns den Kreis auffassen läßt unter der allgemeinen Idee einer Funktion seines Radius oder x, und uns folglich berechtigt, sie allen Gesetzen zu unterwerfen, denen eine Funktion unterworfen ist, und uns zu den Eigenschaften der Unterschiede der Gränzen und der Beziehungen dieser zu einander führt. Hierdurch treten wir in den Infinitesimalcalcul ein, dessen Ausdrücke uns die Identität unter einer Form darstellen, welche uns an eine Reihe von Auffassungen einer langen und tiefen Analyse erinnert. Indem wir so die Differenziale des Kreises mit dc bezeichnen und seine Integrale mit S, erhalten wir C = S . dc (Nr. 7), eine Gleichung, in der dieselben Werthe wie in der ersten (Kreis = Kreis) ausgedrückt werden, nur mit dem Unterschiede, daß diese (Nr. 7) uns an ungeheuere analytische Arbeiten erinnert, und das Resultat der langen Aufeinanderfolge der Auffassungen des Integralcalculs, des Differenzialcalculs, der Gränzen der Differenzen der Funktionen, der Anwendung der Algebra auf die Geometrie und einer Menge geometrischer Elementalbegriffe, Regeln und algebraischer Combinationen ist, die alle nöthig waren, um zum Resultat zu gelangen. Wenn dann ferner die Differenziale integrirt wird und man durch Integration dahin gelangt, den Werth des Kreises zu berechnen, so wäre es offenbar höchst paradox, zu behaupten, die Integralgleichung sei nichts anderes als die erste (Kreis =

Kreis); es ist aber vollkommen wahr, daß im Grunde Identität vorhanden und daß die Verschiedenheit des Ausdruckes, zu der wir gelangt sind, die Frucht einer Aufeinanderfolge von Wahrnehmungen der Identität selbst ist, unter verschiedenen Auffassungen dargestellt. Nehmen wir an, die verschiedenen Auffassungen, durch die man hindurchgehen mußte, seien A B C D E M, so würde das Gesetz ihrer wissenschaftlichen Verknüpfung folgendermaßen ausgedrückt werden müssen: $A = B$, $B = C$, $C = D$, $D = E$, $E = M$, also $A = M$.

271. Was ich so eben auseinandergesetzt habe, kann nicht wohl verstanden werden, wenn man sich nicht an einige Eigenthümlichkeiten unserer Intelligenz erinnert, in denen sich der Grund so großer Anomalien findet. Unser Geist ist mit der Schwäche behaftet, viele Dinge nie auf einmal, sondern immer nur successiv erfassen zu können, und selbst in den klarsten Ideen nur mit vieler Mühe sehen zu können, was in ihnen enthalten ist. Hieraus ergiebt sich ein Bedürfniß, welchem mit wunderbarer Harmonie eine Fähigkeit entspricht, die ihm abhilft; die Nothwendigkeit nämlich, unter verschiedenen Formen nicht bloß verschiedene und getrennte, sondern selbst die einfachsten Dinge zu erfassen, und die Fähigkeit, einen Begriff in viele Theile aufzulösen, so daß im Gebiete der Ideen vervielfältigt wird, was in der Wirklichkeit eins ist. Diese Fähigkeit der Auflösung wäre unnütz, wenn der Geist, indem er durch die Aufeinanderfolge der Auffassungen hindurchgeht, nicht ein Mittel besäße, sie zu verknüpfen und fest zu halten. Er würde sonst die Frucht seiner Arbeiten verlieren, die ihm aus der Hand fallen würden, sobald er vollendet hätte, sie zu pflücken. Glücklicher Weise bietet sich dieses Mittel dar in den geschriebenen, gesprochenen oder gedachten Zeichen, geheimnißvollen Ausdrücken, die zuweilen nicht bloß eine Idee bezeichnen, sondern gleichsam ein Compendium der Arbeiten eines langen Lebens und vielleicht einer Reihe von Jahrhunderten sind. Wenn das Zeichen sich uns darstellt, sehen wir gewiß nicht mit vollkommener Klarheit das, was durch dasselbe ausgedrückt wird, noch auch die Gründe der Legitimität

des Ausdruckes; aber wir wissen in confuso das Bezeichnete, das hier eingeschlossen, wir wissen, daß es im Nothfall genügt, den Faden der Auffassungen aufzunehmen, durch die wir hindurchgegangen, um rückwärts gehend bis zu den einfachsten Elementen der Wissenschaft zu gelangen. Bei den Berechnungen sieht der ausgezeichnetste Mathematiker nicht mit voller Klarheit, was die Ausdrücke bedeuten, die er anwendet, sondern nur, inwieweit sie sich beziehen auf das Objekt, das ihn beschäftigt; dennoch ist er gewiß, daß diese Ausdrücke ihn nicht täuschen, daß die Regeln, durch die er sich führen läßt, vollkommen sicher sind; denn er weiß, daß er sie zu einer anderen Zeit durch unumstößliche Beweise begründet hat. Die Entwicklung einer Wissenschaft kann einer Reihe von Meilensteinen verglichen werden, auf denen die Distanzen eines Weges bezeichnet sind. Der Feldmesser, der die Operationen vorgenommen, bedient sich der Ziffern der Steine, ohne sich an die Operationen erinnern zu brauchen, die ihn dahin führten, die Quantität zu erhalten, die die Ziffern bezeichnen; es genügt ihm, zu wissen, daß seine Operationen gut vorgenommen und das Resultat derselben richtig aufgezeichnet worden.

272. Den Beweis dieser Nothwendigkeit der Auflösung, der überdies aus den angeführten Beispielen zur Genüge erhellt, finden wir in den Elementen jeder Lehre, wo es nöthig ist, unter der Form des Beweises Sätze zu erklären, welche nichts anderes sagen, als die Definitionen oder Axiome, die aufgestellt worden. So findet man in den Elementalwerken der Geometrie folgendes Theorem: Alle Durchmesser eines Kreises sind gleich. Will man es den Anfängern verständlich machen, so muß man die Form eines Beweises wählen, der nichts weiter ist, noch sein kann, als eine Erklärung oder Wiedervergegenwärtigung der Idee des Kreises. Wenn man die Peripherie zieht, so fixirt man einen Punkt, um den man eine grade Linie sich drehen läßt, die man Radius nennt. Da nun der Durchmesser nichts anderes ist, als die Verbindung der beiden Radien, die in derselben Richtung liegen, so scheint die bloße Aussprache des

Theorems zu genügen, um es in evidenter Weise in der Idee des Kreises enthalten zu finden und nur eine Art Wiederholung des Postulates zu sein, auf dem die Construction des Kreises beruht. Gleichwohl geschieht dies nicht immer und es bedarf der Erklärung in Form eines Beweises; man muß zeigen, daß der Durchmesser = zwei Radien, und daran erinnern, daß diese gleich sind, und zuweilen selbst wiederholen, daß dies bei der Construction des Kreises vorausgesetzt wird; mit Einem Wort, man muß eine Menge von Begriffen anwenden, um von einer Wahrheit zu überzeugen, die durch bloße Intuition eines einzigen bekannt sein sollte, wie es geschieht, wenn die geometrischen Geisteskräfte des Schülers eine gewisse Stärke erlangt haben.

273. Wir können nunmehr nach ihrem wahren Werthe die Meinung des Dugald-Steward in seinen „Elementen der Philosophie des menschlichen Geistes" würdigen, wenn er sagt: „Es ist daran zu zweifeln erlaubt, daß selbst die arithmetische Gleichung $2 \times 2 = 4$ mit Genauigkeit durch die Formel $A = A$ ausgedrückt werden könne. Diese Gleichung ist ein Satz, welcher die Equivalenz zweier verschiedener Ausdrücke behauptet, eine Equivalenz, deren Entdeckung von der höchsten Wichtigkeit in unzähligen Fällen sein kann. Die Formel ist ein ganz unbezeichnender und oberflächlicher Satz, der in keinem Falle die mindeste praktische Anwendung finden kann; was denken wir bei dem Satze $A = A$, wenn man ihn vergleicht mit der binomischen Formel Newton's, die sie in jedem Falle darstellen würde? Ohne Zweifel, wenn man sie anwendet auf die Gleichung $2 \times 2 = 4$ (die wegen ihrer großen Einfachheit und Gemeinheit für ein Axiom gelten kann), so zeigt das Paradoxon seine Monstruosität noch nicht so deutlich; aber in dem zweiten Falle ist es ganz unmöglich, daß es irgend eine Bedeutung habe." (2. Thl. Kap. 2. Abschn. 3. §. 2.) Dieser Philosoph bemerkt nicht, daß die angebliche Monstruosität aus der irrigen Erklärung entsteht, die er selbst der Meinung seiner Gegner giebt. Niemand hat daran gedacht,

die Wichtigkeit der Entdeckungen zu läugnen, in denen die Equivalenz verschiedener Ausdrücke bewiesen wird; Niemand wird daran zweifeln, daß die binomische Formel Newton's nicht ein großer Fortschritt über die Formel A = A hinaus ist; aber hierin besteht nicht die Frage; sie besteht vielmehr darin, ob die binomische Formel Newton's etwas Anderes ist, als der Ausdruck identischer Dinge, und ob das Verdienst des Ausdruckes selbst nicht die Frucht einer Reihe von Wahrnehmungen der Identität sei. Wenn die Frage unter dem Gesichtspunkt Dugald-Steward's sich darstellte, wäre sie selbst unwürdig, aufgeworfen zu werden. Eine gesunde Philosophie disputirt weder über absurde, noch über lächerliche Dinge.

XXVIII. Kapitel.

Fortsetzung.

274. Erklären wir nun, wie die Lehre der Identität im Allgemeinen auf alle Ratiocinien sich anwenden lasse, mögen diese auf mathematische oder andere Gegenstände sich beziehen, und prüfen wir zu diesem Zwecke einige der dialektischen Formen, in denen die Kunst des Ratiociniums beschlossen liegt.

Jedes A ist B; M ist A, also M ist B. In diesem Syllogismus spricht der Obersatz die Identität jedes A mit B aus; der Untersatz die des M mit A, woraus wir die Identität des M mit B folgern. In den drei Sätzen ist Affirmation der Identität vorhanden und also Wahrnehmung derselben; sehen wir nun, was bei der Verknüpfung geschieht, welche die Stärke des Syllogismus ausmacht.

Warum sage ich, M sei B? Weil M = A ist und jedes A = B. M ist eins dieser A, das schon in den Worten: jedes A bezeichnet war; wenn ich also sage: M ist A, so sage ich nichts Neues, was ich nicht schon von jedem A gesagt hätte. Welcher Unterschied ist also vorhanden? Der, daß ich bei dem Ausdruck: jedes A nicht meine Aufmerksamkeit auf ein beson-

deres in ihnen begriffenes, nämlich M, richtete, von dem ich gleichwohl schon behauptete, daß es B sei, eben dadurch, daß ich sagte: jedes A ist B. Wenn ich bei dem Ausdruck: jedes A das M bestimmt gesehen hätte, wäre ein Syllogismus nicht nothwendig gewesen; denn eben dadurch, daß ich sagte: jedes A ist B, hätte ich auch gesagt: M ist B.

Diese Bemerkung ist so wahr und genau, daß, wenn es sich um hinreichend klare Beziehungen handelt, der Syllogismus unterlassen und durch ein Enthymema ersetzt wird. Das Enthymema ist ohne Zweifel die Abkürzung des Syllogismus, aber in dieser Abkürzung müssen wir etwas mehr sehen, als eine bloße Ersparniß an Worten; es ist eine Ersparniß an Begriffen, weil der Geist intuitiv das eine in dem anderen sieht, ohne die Auflösung nöthig zu haben. „Er ist ein Mensch; also ist er vernünftig;" wir verschweigen den Obersatz und denken ihn auch nicht einmal, weil wir in der Idee des Menschen und in ihrer Anwendung auf ein Individuum intuitiv die der Vernünftigkeit sehen, ohne Gradation der Ideen und ohne Succession der Begriffe.

Nehmen wir an, es handle sich darum, zu beweisen, daß der Perimeter eines einem Kreise eingeschriebenen Polygones kleiner ist als die Peripherie desselben, und man wende folgenden Syllogismus an: Jede Summe von graden Linien, die ihren respektiven Curven eingeschrieben sind, ist geringer, als die Summe dieser Curven selbst; der Perimeter eines Polygones ist eine Summe von graden Linien, und die Peripherie eine Summe von Bogen oder Curven; also ist der eingeschriebene Perimeter kleiner als die Peripherie. Ich frage nun, ob derjenige, welcher weiß, daß die Summe der graden Linien kleiner ist als die Summe der Curven, nicht mit gleicher Leichtigkeit sehen wird, daß der Perimeter kleiner ist als die umschriebene Peripherie, sobald er nur den Sinn dieser Worte vollkommen versteht? Offenbar ist dies der Fall. Wozu ist also die Erinnerung des allgemeinen Prinzipes nöthig? Etwa um zu dem besonderen Begriffe etwas hinzuzufügen?

Gewiß nicht; denn es kann nichts Klareres geben, als die folgenden Sätze: Der Perimeter des Polygons ist eine Summe von graden Linien; die Peripherie ist eine Summe von Bogen oder Curven. Was also das allgemeine Prinzip bewirkt, ist nichts anderes, als daß es die Aufmerksamkeit auf eine Phase des besonderen Begriffes hinlenkt, auf daß man mit Reflexion in diesem dasjenige sehe, was man ohne die Reflexion in ihm nicht sah. Die Gewißheit des Schlusses hängt nicht von dem allgemeinen Prinzip ab; denn wenn man an die Beziehungen von größer und kleiner bloß rücksichtlich der graden Linien des Perimeters und der Bogen, deren Verbindung die Peripherie bildet, gedacht hätte, würde man dasselbe geschlossen haben.

Dieses Beispiel bestättigt, daß das Enthymema nicht eine bloße Abkürzung der Worte ist, und es erklärt sich, warum wir es in den Ratiocinien anwenden, die sich auf Gegenstände beziehen, welche dem Geiste vertraut sind. In diesem Falle sehen wir in jedem der Begriffe, was wir nöthig haben für den Schluß; deßhalb haben wir an einer Prämisse genug, in welcher wir die andere vielmehr einschließen, als sie voraussetzen. Der Anfänger wird sagen: der Bogen ist größer als die Sehne, weil die Curve größer ist als die grade Linie; wenn er sich aber mit den geometrischen Ideen vertraut gemacht hat, wird er einfach sagen: der Bogen ist größer als die Sehne, indem er in der Idee des Bogens selbst die der Curve sieht, und in der der Sehne die der graden Linie, ohne irgend welche Auflösung. Ist etwa deßhalb der Bogen größer als die Sehne, weil jede Curve größer ist als ihre grade Linie? Keineswegs; wenn die abstrakte Idee der Curve nicht existirte und die einzige gedachte Curve der besondere Kreisbogen wäre, und wenn die abstrakte Idee der graden Linie nicht existirte und die einzige gedachte grade Linie die Sehne wäre, würde es ebensowahr wie jetzt sein, daß der Bogen größer ist als die Sehne.

275. Wenn es sich um die nothwendigen Beziehungen der Objekte handelt, so sind die allgemeinen Prinzipe, die

termini medii und alle anderen Hülfsmittel, welche die Dialektik für das Ratiocinium uns darbietet, im Grunde nichts Anderes, als Erfindungen der Kunst, um uns zu veranlassen, auf den Begriff der Sache zu reflektiren, indem sie uns in ihr sehen lassen, was wir vorher nicht sahen. Hieraus folgt, daß alle Urtheile über nothwendige Objekte in gewisser Weise analytisch sind, und Kant täuschte sich, wenn er behauptete, daß es synthetische gebe, abgesehen von der Erfahrung. Wenn diese nicht vorhanden ist, so haben wir keine Daten von der Sache und besitzen nur ihren Begriff, und was über diesen selbst hinausliegt, davon können wir nichts wissen. Ich will nicht sagen, daß alle Sätze eine solche Beziehung des Prädikates zum Subjekte ausdrücken, daß der Begriff des letzteren hinreiche, um das erstere zu entdecken; wohl aber, daß der Grund der Unzulänglichkeit darin liege, daß der Begriff unvollkommen entweder an sich oder rücksichtlich unserer Auffassung ist, und daß, wenn wir ihn vollkommen an sich und in unserem Geiste die gehörige Capacität voraussetzen, um Alles zu begreifen, was er uns sagt, wir in ihm selbst auch Alles finden würden, was Gegenstand der Wissenschaft sein kann.

276. Ein geometrisches Beispiel wird meine Ideen erklären. Der Triangel hat viele Eigenschaften, deren Erklärungen, Beweise und Anwendungen in den geometrischen Lehrbüchern viele Seiten einnehmen. Zum Begriffe des Triangels gehört der der graden Linien und der der Winkel, welche sie bilden. Ich frage nun, ob man bei allen Erklärungen und Beweisen der Eigenschaften der Triangel im Allgemeinen jemals über die Ideen des Winkels und der graden Linie hinausgeht? Gewiß niemals; dies wäre unmöglich; Alles würde schwanken, was gesagt würde und sich auf neue Elemente stützte, die man in den Begriff eingeführt hätte. Diese Elemente wären dem Triangel fremd und würden ihm folglich seine Natur rauben. In den nothwendigen Beziehungen ist kein Mehr oder Weniger, sind weder Hinzufügungen noch Wegnahmen zulässig; was vorhanden ist, ist da, und nichts weiter. Wenn man vom Triangel im

Allgemeinen zu seinen verschiedenen Arten übergeht, z. B. zum gleichseitigen, gleichschenkligen, rechtwinkligen, spitzwinkligen u. s. w., so ist zu bemerken, daß der Beweis sich streng an das in dem allgemeinen Begriffe Enthaltene und durch die bestimmende Eigenschaft der Art Modificirte hält, d. h. an die Gleichheit der drei oder der zwei Seiten, oder die Voraussetzung eines rechten Winkels u. s. w.

277. Bei der Anwendung der Algebra auf die Geometrie erkennt man noch deutlicher, was ich hier erklären will. Eine Curve wird ausgedrückt durch eine Formel, welche den Begriff der Curve selbst enthält, d. h. ihre Wesenheit. Um alle die Eigenschaften der Curve zu beweisen, hat der Geometer nicht nöthig, über die Formel hinauszugehen; in allen den Fragen, welche entstehen, hat er die Formel gleichsam wie den Probirstein in der Hand, und in ihr selbst findet er Alles, was er nöthig hat. Wohl zeichnet er Triangel und andere Figuren innerhalb der Curve selbst und zieht von ihr grade Linien nach außerhalb derselben liegenden Punkten, aber niemals geht er über den in der Formel ausgedrückten Begriff hinaus; was er thut, besteht nur darin, ihn aufzulösen und in ihm Dinge zu entdecken, die er vorher noch nicht entdeckt hatte.

In der Gleichung: $z^2 = \frac{e^2}{E^2}(2Ex - x^2)$ findet man den Ausdruck der die Ellipse constituirenden Beziehungen, indem E die größere Halbaxe, e die kleine Halbaxe, z die Ordinaten und x die Abscissen bezeichnet. Mit dieser Gleichung in verschiedener Weise entwickelt und umgeformt, bestimmt man die Eigenschaften der Curven; und wie? Indem man mit Hülfe der Zeichnungen zeigt, daß die neue Eigenschaft in dem Begriff selbst enthalten ist, und daß man ihn nur zu analysiren braucht, um sie in ihm zu finden.

Wenn wir uns einen Geist denken, der die Wesenheit der Curve erfaßte durch eine unmittelbare Intuition des Gesetzes, welches die Inflexion der Punkte bestimmt, ohne daß er nöthig hätte, sie auf irgend eine Linie zu beziehen, oder für den eine

Axe hinreichte, anstatt zweier zu bedürfen, oder auf irgend eine andere Weise, die wir uns gar nicht vorstellen können, so wird daraus folgen, daß er nicht nöthig hat, die Umwege zu machen, welche wir machen müssen, um die Eigenschaften der Curve zu beweisen, da er sie in dem bloßen Begriffe schon klar sieht. Diese Annahme ist keine willkührliche; bis zu einem gewissen Punkte sehen wir sie alle Tage verwirklicht, obgleich in einem geringeren Maßstabe; ein gewöhnlicher Geometer hat den Begriff einer Curve, wie ihn Pascal hatte; in diesem selben Begriffe sieht der gewöhnliche Geometer die Eigenschaften derselben mit vieler Anstrengung und zwar nur die allgemeinsten; Pascal sah die verborgensten fast mit einem einzigen Blick. Kant kann, da er von dieser Lehre sich keine Rechenschaft gegeben, das philosophische Problem der rein synthetischen Urtheile nicht lösen; wäre er tiefer in den Gegenstand eingedrungen, so würde er gesehen haben, daß es, im strengen Sinne des Wortes, keine solche Urtheile giebt, und anstatt sich zu quälen, das Problem zu lösen, würde er es gar nicht aufgeworfen haben.

Anmerkung. (XXVI.)

Dugald-Steward (Thl. 2. Kap. 2. Abschn. 3. §. 2) citirt eine Stelle aus einer Dissertation, die in Berlin 1764 publicirt wurde, die durchaus nicht so unvernünftig zu sein scheint, wie der Verfasser der „Philosophie des menschlichen Geistes" vorgiebt. Ich setze sie hier her, weil mir die Meinung des deutschen Philosophen dieselbe zu sein scheint, die ich oben aufgestellt habe. „Omnes mathematicorum propositiones sunt identicae et repraesentantur hac formula A = A. Sunt veritates identicae, sub varia forma expressae, imo ipsum quod dicitur contradictionis principium vario modo enuntiatum et involutum; si quidem omnes hujus generis propositiones revera in eo continentur. Secundum nostram autem intelligendi facultatem ea est propositionum differentia, quod quaedam longa ratiociniorum serie, alia autem breviore via, ad primum omnium principium reducantur, et in illud resolvantur. Sic v. g. propositio 2 + 2 = 4 statim huc cedit: 1 + 1 + 1 + 1 = 1 + 1 + 1 + 1; id est, idem est idem; et proprie loquendo, hoc modo enuntiari debet: — si

contingat adesse vel existere quatuor entia, nam de existentia non agunt geometrae, sed ea hypothetice tantum subintelligitur. Inde summa oritur certitudo ratiocinia perspicienti; observat nempe idearum identitatem, et haec est evidentia assensum immediate cogens, quam mathematicam et geometricam vocamus. Mathesi tamen sua natura priva non est et propria; oritur enim ex identitatis perceptione, quae locum habere potest, etiamsi ideae non repraesentent extensum."

XXIX. Kapitel.

Ob es wahre synthetische Urtheile gebe, im Sinne Kant's.

278. Die große Wichtigkeit, welche der deutsche Philosoph seiner eingebildeten Entdeckung beilegt, fordert, daß wir sie mit Aufmerksamkeit prüfen.

Man möge über diese Wichtigkeit urtheilen, nach dem, was er selbst darüber sagt: „Wenn es irgend Einem der Alten in den Sinn gekommen wäre, auch nur die vorliegende Frage aufzuwerfen, so würde sie ein mächtiger Zaum gegen alle Systeme der reinen Vernunft bis auf unsere Tage gewesen sein und würde viele unfruchtbare Versuche erspart haben, die man blind unternahm, ohne zu wissen, worum es sich handelte." (Kritik der reinen Vernunft. Einleitung.) Diese Sprache ist keineswegs bescheiden und erregt natürlich die Neugier, zu erfahren, worin denn jenes Problem bestehe, dessen bloße Aufstellung hingereicht hätte, um die Ausschweifungen der reinen Vernunft zu verhüten.

Folgendes sind seine Worte: „Bei den synthetischen Urtheilen muß ich außer dem Begriff des Subjektes noch etwas Anderes (x) haben, worauf der Verstand sich stützt, um zu erkennen, daß ein in diesem Begriffe nicht enthaltenes Prädikat ihm gleichwohl zukommt. Was die empirischen oder Erfahrungsurtheile betrifft, so ist keine Schwierigkeit vorhanden, denn jenes x ist die vollständige Erfahrung des Objektes, welches ich

erkenne unter einem Begriffe A, welcher nur einen Theil dieser Erfahrung bildet. Ob ich schon in dem Begriff eines Körpers überhaupt das Prädikat der Schwere gar nicht einschließe, so bezeichnet jener doch einen Gegenstand der Erfahrung durch einen Theil derselben, zu welchem ich also noch andere Theile eben derselben Erfahrung, als zu dem ersteren gehöreten, hinzufügen kann. Ich kann den Begriff des Körpers vorher analytisch durch die Merkmale der Ausdehnung, der Undurchdringlichkeit, der Gestalt u. s. w., die alle in diesem Begriffe gedacht werden, erkennen. Nun erweitere ich aber meine Erkenntniß, und, indem ich auf die Erfahrung zurücksehe, von welcher ich diesen Begriff des Körpers abgezogen habe, so finde ich mit obigen Merkmalen auch die Schwere jederzeit verknüpft. Jenes x, das außerhalb des Begriffes A war, und das der Grund der Möglichkeit der Synthese des Prädikates Schwere mit dem Begriffe A ist, gehört also zur Erfahrung. Aber bei den synthetischen Urtheilen a priori fehlt dieses Mittel gänzlich. Wenn ich aus dem Begriff A herausgehen muß, um einen anderen Begriff B als mit ihm verbunden zu erkennen, worauf werde ich mich stützen, und wie wird die Synthese möglich sein, wenn es mir nicht möglich ist, auf das Feld der Erfahrung mich zu wenden? Hier ist also ein gewisses Geheimniß vorhanden, dessen Erklärung allein den Fortschritt in dem unbegränzten Felde der rein intellektuellen Erkenntniß sichern kann." (Ebend.)

279. Den Grund dieser Synthese finden wir in der Fähigkeit unseres Geistes, Total-Begriffe zu bilden, in denen er die Beziehung der partialen entdeckt, die sie zusammensetzen, und die Legitimität der Synthese selbst gründet sich auf die Prinzipe, auf denen das Criterium der Evidenz beruht.

Die Synthese, von der man in den Schulen spricht, besteht in der Vereinigung der Begriffe und hindert nicht, daß die Total-Begriffe für analytische gehalten werden, aus deren Auflösung die Erkenntniß der Beziehungen der partialen resultirt.

Wenn Kant sich auf die Erfahrungsurtheile beschränkt hätte,

so würde nichts Unangemessenes in seiner Lehre sein; allein indem er sie auch auf das rein intellektuelle Gebiet ausdehnt, ist sie entweder ganz unzulässig oder wenigstens mit großer Ungenauigkeit ausgedrückt.

280. Kant behauptet, daß die mathematischen Urtheile alle synthetisch sind, und daß diese Wahrheit, die nach seinem Urtheil „unwidersprechlich gewiß und in ihren Folgen sehr wichtig ist", bisher dem Scharfsinn der Analysirer der menschlichen Vernunft entgangen zu sein scheine. Ich glaube, was hier fehlt, ist nicht der Scharfsinn der Analysirer, sondern der ihres Aristarch's.

Kant sagt: „Man sollte anfänglich zwar denken, daß der Satz $7 + 5 = 12$ ein bloß analytischer Satz sei, der aus dem Begriffe einer Summe von Sieben und Fünf nach dem Satze des Widerspruches erfolge. Allein, wenn man es näher betrachtet, so findet man, daß der Begriff der Summe von 7 und 5 nichts weiter enthalte, als die Vereinigung beider Zahlen in eine einzige, wodurch ganz und gar nicht gedacht wird, welches diese einzige Zahl sei, die beide zusammen faßt."

Wenn gesagt würde, wer 7 und 5 hört, denkt nicht immer 12, weil er nicht deutlich genug sieht, daß der eine Begriff dem anderen gleich ist, obgleich er unter anderer Form erscheint, dann würde man eine Wahrheit aussprechen; keineswegs aber, wenn man sagt, daß deßhalb der Begriff nicht rein analytisch sei. Die bloße Erklärung beider reicht hin, um die Identität zu offenbaren.

Damit dies besser verstanden werde, nehmen wir den umgekehrten Satz: $12 = 7 + 5$. Es ist evident, daß, wer nicht weiß, daß $7+5=12$, ebensowenig wissen wird, daß $12=7+5$; und ich frage nun, wenn ich den Begriff 12 untersuche, sehe ich in ihm nicht $7 + 5$ enthalten? Gewiß; also identificirt sich der Begriff 12 mit dem $7 + 5$; also ebensowenig, wie man daraus schließen kann, daß, wer 12 hört, nicht immer $7 + 5$ denkt, daß der Begriff 12 nicht den $7 + 5$ enthalte, ebensowenig kann daraus, daß wer $7 + 5$ hört, nicht immer

12 denkt, geschlossen werden, daß der erstere Begriff nicht den letzteren einschließe.

Die Ursache der Täuschung liegt darin, daß zwei identische Begriffe dem Geist unter verschiedener Form dargeboten werden, und daß, ehe man ihnen nicht die Form nimmt und den Inhalt sieht, man die Identität nicht entdeckt. Es ist eigentlich kein Ratiocinium, sondern nur Explication vorhanden.

Was Kant hinzufügt über die Nothwendigkeit, in diesem Falle an eine Intuition zu appelliren, mit Rücksicht auf eine der beiden Zahlen, indem zu der Sieben die Fünf hinzugefügt wird, ausgedrückt successiv durch die Finger der Hand, ist über allen Ausdruck lächerlich. 1) Man füge die Fünf hinzu, wie man will, niemals wird es etwas anderes sein als die hinzugefügte Fünf, und daher dem $7+5$ nichts geben noch nehmen. 2) Die successive Hinzufügung durch die Finger heißt soviel als $1+1+1+1+1=5$. Dadurch wird der Ausdruck $7+5=12$ umgeformt in $7+1+1+1+1+1=12$ und mithin hat der Begriff $1+1+1+1+1$ zu 5 die selbe Beziehung wie $7+5$ zu 12; wenn also von diesen der eine im anderen nicht enthalten ist, dann werden es ebensowenig die des Kant sein. Man wird einwenden, Kant spreche nicht von Identität, sondern von Intuition (Anschauung); aber diese Intuition ist nicht die Sensation, sondern die Idee; und wenn sie die Idee ist, dann ist sie der erklärte Begriff und weiter nichts. 3) Wir sehen, daß diese Methode der Intuition nicht einmal für die Kinder nöthig ist. 4) Diese Methode ist endlich unmöglich bei den großen Zahlen.

281. Kant setzt hinzu, der Satz: „Die gerade Linie ist zwischen zwei Punkten die kürzeste," sei nicht rein analytisch, weil in der Idee der graden nicht die der kürzesten enthalten sei. Ich will davon absehen, daß es Autoren giebt, welche diesen Satz beweisen oder vorgeben, ihn zu beweisen, und mich allein an den von Kant angeführten Grund halten. Kant vergißt, daß es sich nicht um die grade Linie an und für

sich, sondern um die grade Linie in ihrer Vergleichung handelt. Bei der graden Linie an und für sich kann von Mehr und Weniger nicht die Rede sein, denn dies setzt Vergleichung voraus; aber von dem Augenblick an, wo die grade und die krumme Linie verglichen werden, rücksichtlich ihrer Länge, sieht man in dem Begriff der Krummen das Mehr, das sie vor der Graden voraus hat. Der Satz entsteht also aus der einfachen Vergleichung zweier, rein analytischer Begriffe mit einem dritten, welcher die Länge ist.

282. Wenn der Grund des Kant von irgend einer Bedeutung wäre, so würde daraus folgen, daß auch das Urtheil: „Das Ganze ist größer als sein Theil," nicht analytisch sei; denn in der Idee des Ganzen ist nicht die des Größerseins enthalten, so lange sie nicht mit der des Theiles verglichen wird. Ebensowenig wäre das Urtheil analytisch: 4 ist größer als 3, weil von dem Begriff 4 die Idee größer ausgeschlossen ist, so lange er nicht mit drei verglichen wird.

Das Axiom: Dinge, die einem dritten gleich sind, sind unter einander gleich, wäre ebensowenig ein analytisches Urtheil; denn in dem Begriffe von „Dingen, die einem dritten gleich sind", ist die Gleichheit unter einander nicht enthalten, so lange man nicht darauf reflektirt, daß die Gleichheit des Mediums die der Extreme einschließt.

Jenes x, von dem Kant spricht, würde fast in allen Urtheilen gefunden werden, wenn wir uns keine Total-Begriffe bilden könnten, in denen die Vergleichung der partialen eingeschlossen wäre; und dann hätten wir keine anderen analytischen Urtheile, als die rein identischen, oder diejenigen, welche direkt unter der Formel A = A begriffen wären.

283. Die Vergleichung zweier Begriffe mit einem dritten nimmt dem Resultat nicht den Charakter analytischer Urtheile, ebensowenig wie der Umstand, daß ein Prädikat nicht sofort in der Idee des Subjektes gesehen werden kann ohne Hülfe jener Vergleichung. Diese bedürfen wir sehr oft, weil wir nur sehr in confuso dasjenige denken, was in dem Begriffe enthalten

ist, den wir haben, und zuweilen denken wir es selbst gar nicht. Wir sehen alle Tage, daß Jemand etwas behauptet, und ohne es zu bemerken, sich bald darauf widerspricht, weil er nicht beachtet, daß dasjenige, was er hinzufügt, unverträglich ist mit dem, was er früher gesagt hat. Sehr gewöhnlich in der Unterhaltung sind folgende Erwiderungen: Sehen Sie nicht, daß Sie das Gegentheil voraussetzen von dem, was Sie vorhin sagten? Sehen Sie nicht, daß bei den früher zugegebenen Bedingungen das Gegentheil von dem folgt, was Sie jetzt behaupten?

284. In einem Begriff ist nicht bloß das enthalten, was man ausdrücklich in ihm denkt, sondern auch alles das, was man denken kann. Wenn wir bei seiner Zergliederung in ihm neue Dinge finden, so kann man nicht sagen, daß wir sie hinzufügen, sondern daß wir sie entdecken; keine Synthese ist dann vorhanden, sondern Analyse; sonst müßte man nothwendig schließen, daß es entweder gar keinen analytischen Begriff giebt, oder daß nur die rein identischen solche seien. Mit Ausnahme dieses letzteren Falles, dessen allgemeine Formel ist: $A = A$, ist in dem Prädikat immer etwas mehr als das im Subjekt Gedachte, wenn nicht in Bezug auf die Substanz, so doch wenigstens in Bezug auf den Modus. Der Kreis ist eine Curve; dies ist ohne Zweifel einer der einfachsten analytischen Sätze, die gedacht werden können, und gleichwohl drückt das Prädikat den allgemeinen Begriff der Curve aus, der in dem Subjekt nur in confuso mit Beziehung auf eine besondere Art von Curven enthalten sein kann. Wenn man die Steigerung in den geometrischen Sätzen verfolgt, so kann man bemerken, daß nichts mehr als das in dem vorigen Satze Gesagte vorhanden ist, und nur größere oder geringere Schwierigkeit im Zergliedern des Begriffes, um in ihm zu sehen, was man vorher nicht sah.

Wenn ich sage: Der Kreis ist ein Kegelschnitt, so wird das Prädikat in dem Subjekte von demjenigen nicht gedacht, der nicht weiß, was der Ausdruck bedeutet oder über seinen

wahren Sinn nicht nachgedacht hat. Ich füge dem Begriff des Kreises nichts hinzu, ich entdecke nur in ihm eine Eigenschaft, die ich vorher nicht kannte, und diese Entdeckung entsteht aus seiner Vergleichung mit dem Kegel. Ist hier Synthese vorhanden? Nein, in keiner Weise; was hier vorhanden, ist vergleichende Analyse der beiden Begriffe Kreis und Kegel. Da durch diese Bemerkung das System des Kant in diesem Punkte in seiner Grundlage vernichtet wird, will ich sie noch weiter entwickeln, und ihr ein noch haltbareres Fundament geben.

285. Damit Synthese im eigentlichen Sinne vorhanden sei, ist es nöthig, daß mit dem Begriff eine Sache vereinigt werde, die ihm in keiner Weise angehört, wie aus dem von Kant selbst angeführten Beispiel ersichtlich ist. Die Formfähigkeit findet sich in dem Begriff des Körpers, aber die Schwere ist eine ganz fremde Idee, die wir mit dem Begriff des Körpers nur vereinigen können, weil die Erfahrung es uns so bezeugt. Nur durch eine solche Hinzufügung erfüllt sich im eigentlichen Sinne die Synthese, nicht aber durch die Verbindung von Ideen, welche aus dem Begriff der Sache selbst entstehen, obgleich die Vergleichung nöthig ist, um sie hervorzurufen. Die Begriffe sind nicht gänzlich absolut; sie enthalten Beziehungen und die Entdeckung derselben ist keine Synthese, sondern die vollkommenste Analyse. Wenn man einwendet, daß in diesem Falle etwas mehr da ist, als in dem primitiven Begriff, so entgegne ich, daß dies bei allen stattfindet, die nicht rein identisch sind. Überdies bildet sich durch die Vergleichung ein ganz neuer Begriff, der aus den primitiven Begriffen resultirt; in diesem Falle werden die Eigenschaften der Beziehungen nicht durch Synthese gesehen, sondern durch Analyse des Totalbegriffes.

Nach Kant bedarf die wahre Synthese Verbindung von Dingen, die einander fremd sind, und zwar so fremd, daß das Band, welches sie einigt, eine Art von Geheimniß ist, ein x, dessen Bestimmung ein großes philosophisches Problem. Wenn dieses x in der wesentlichen Beziehung der Partialbegriffe sich

findet, die zum Totalbegriff gehören, dann ist das Problem durch einfache Analyse gelöst, oder, um genauer zu sprechen, es ist offenbar geworden, daß das Problem nicht existirte, denn das x ist eine bekannte Größe.

Ich weiß nicht, ob es ein noch mehr analytisches Urtheil geben kann, als jenes, in dem wir die Theile in dem Ganzen sehen, da dieses nichts weiter als die vereinigten Theile selbst ist. Wenn ich sage: eins und eins sind zwei, oder zwei ist gleich eins und eins, so kann nicht geläugnet werden, daß ich einen Totalbegriff, Zwei, habe, in dessen Zergliederung ich eins und eins finde; wenn dies nicht analytisch ist, d. h. wenn hier das Prädikat nicht in der Idee des Subjektes enthalten ist, so sieht man nicht ein, wann es je darin enthalten sein könne. Eben hier also sind verschiedene Begriffe vorhanden, eins und eins, sie werden vereinigt und aus ihnen wird der Totalbegriff gebildet. Obgleich die allereinfachste, so *besteht* doch die *Beziehung*, und daß dieselbe mehr oder weniger einfach oder complicirt sei, und folglich mit größerer oder geringerer Leichtigkeit gesehen werde, verändert nicht den Charakter der Urtheile, und verwandelt sie nicht aus analytischen in synthetische.

286. Vollenden wir diese Erklärung durch ein Beispiel aus der Elemental-Geometrie. Wenn man sagt: Ein schiefwinkliges Parallelogramm ist an Oberfläche gleich einem rechtwinkligen von derselben Basis und Höhe, so resultirt Folgendes: 1) In der Idee des schiefwinkligen Parallelogramms sehen wir nicht die Gleichheit mit dem rechtwinkligen; und wir können sie nicht sehen, weil die Beziehung nicht existirt, wenn kein anderes Extrem da ist, auf das sie sich bezieht. Zu der Idee des Parallelogramms gehört nicht die der Rechtwinkligkeit, und deßhalb kann auch nicht die der Gleichheit dazu gehören. 2) Die Beziehung entsteht aus der Vergleichung des schiefwinkligen mit dem rechtwinkligen, und folglich muß sie gefunden werden in einem Totalbegriff, zu dem beide gehören. Dann kann man nicht sagen, daß wir zu dem Begriff des schiefwinkligen etwas hinzufügen, was ihm nicht angehört, sondern im Gegentheil,

diese Gleichheit sehen wir entstehen aus dem Begriff des schiefwinkligen und des rechtwinkligen als Partialbegriff des Totalen, in dem beide sich vereinigen. Die Analyse dieses Totalbegriffes führt uns zu der Entdeckung der gesuchten Beziehung; und es ist zu beachten, daß, wenn die einfache Vereinigung der gesuchten Begriffe nicht genügt, wir uns eines anderen bedienen, der dieselben und noch etwas mehr umfaßt, und aus dem Begriff des neuen, gehörig analysirten, ziehen wir die Beziehung der beiden verglichenen Theile.

287. Grade bei der geometrischen Construction, die man anzuwenden pflegt, um das Theorem, das mir zum Beispiel dient, zu beweisen, kann, so zu sagen, versinnlicht werden, was ich eben auseinandergesetzt habe rücksichtlich der Totalbegriffe, welche noch andere außer den verglichenen enthalten. Wenn die Basen des rechtwinkligen und schiefwinkligen Parallelogrammes zusammenfallen, sieht man sofort einen Theil, der ihnen gemeinschaftlich ist, den Triangel nämlich, der gebildet wird durch die Basis, durch einen Theil einer Seite des schiefwinkligen und einen anderen einer Seite des rechtwinkligen; dazu ist weder Synthese noch Analyse nöthig, denn es ist vollkommene Coincidenz vorhanden, was in der Geometrie dasselbe ist wie Identität. Die Schwierigkeit besteht nur in den beiden übrigen Theilen, d. h. in den Trapezen, auf welche sich die beiden Parallelogramme reduciren, wenn der gemeinschaftliche Triangel abgezogen wird. Die einfache Intuition der Figuren sagt nichts in Betreff der Äquivalenz der beiden Oberflächen; man sieht nur, daß die beiden Seiten des schiefwinkligen sich ausdehnen und um so weniger Zwischenraum einschließen, je schiefer der Winkel ist, und es finden sich die beiden Bedingungen der Länge der Seiten und der Verminderung der Distanzen zwischen zwei Gränzen, von denen die eine das Unendliche und die andere der rechte Winkel ist. Man kann die Beziehung der Äquivalenz der Oberflächen beweisen, indem man die der Basis gegenüberliegende Parallele verlängert, und ein Viereck bildet, dessen Theile die Trapeze sind; um die

Gleichheit dieser Trapeze zu entdecken, genügt es, das Viereck zu zergliedern, indem man auf die Gleichheit von zwei Triangeln achtet, von denen jeder gebildet wird durch eins der Trapeze und den gemeinschaftlichen Triangel. Füge ich dadurch etwas zu dem Begriffe eines jeden Trapezes hinzu? Nein; ich vergleiche ihn nur. Diese Vergleichung konnte ich direkt nicht machen, und deßhalb habe ich sie eingeschlossen in einen Totalbegriff, dessen einfache Analyse mir genügt hat, um die Beziehung zu entdecken, die ich suchte. Diese Beziehung giebt der Begriff nicht, er bringt sie nur zum Vorschein, so daß, wenn der Begriff der beiden verglichenen Figuren vollkommener wäre, so nämlich, daß wir intuitiv die Beziehung sähen, welche zwischen der Verlängerung der Seiten und der Abnahme der Distanz von einander besteht, wir auch sehen würden, daß hier ein constantes Gesetz vorhanden, welches auf dem einen Theile ersetzt, was an dem anderen verloren geht; wir würden folglich in dem Begriff des schiefwinkligen Parallelogrammes selbst den Fundamentalgrund der Gleichheit entdecken, d. h. die Nichtveränderung des Werthes der Oberfläche durch die größere oder geringere Schiefe der Winkel, und würden so dasjenige schon haben, was wir später gewinnen durch die ausdrückliche Vergleichung, und verallgemeinern, indem wir uns auf zwei constante Linienwerthe beziehen: Basis und Höhe. Dasselbe würde stattfinden rücksichtlich der Äquivalenz aller veränderlichen Quantitäten, die auf verschiedene Weise ausgedrückt sind, wenn wir ihre Begriffe auf so klare und einfache Formeln zurückführen könnten, wie die der scheinbaren Funktionen, z. B. $\frac{nx}{mx}$, woraus, sei auch der Werth der veränderlichen Größe, welcher er wolle, stets derselbe Werth des Ausdrucks resultirt, welcher constant ist, nämlich $\frac{n}{m}$.

288. Man halte diese Untersuchungen nicht für unnöthig; bei der gegenwärtigen Frage, wie bei vielen anderen, ist es der Fall, daß von einem philosophischen Problem, das anscheinend rein spekulativer Natur ist, die wichtigsten Wahrheiten abhängen.

So werden wir in dem Falle, der uns beschäftigt, bemerken, daß Kant das Prinzip der Causalität in ungenauer Weise erklärt, die, je nachdem seine Worte verstanden werden, sogar gänzlich falsch genannt werden muß; und vielleicht liegt der Grund seiner Täuschung darin, daß er das Prinzip der Causalität als ein synthetisches, obgleich a priori, betrachtet, während es in Wahrheit für ein analytisches gehalten werden muß, wie ich darthun werde, wenn ich von der Idee der Ursache handle. Da ich es für äußerst wichtig halte, klare und bestimmte Ideen in dem vorliegenden Gegenstande sich zu erwerben, will ich noch einmal mit kurzen Worten die auseinandergesetzte Lehre über die unmittelbare und mittelbare Evidenz zusammenfassen.

289. Unmittelbare Evidenz ist vorhanden, wenn wir durch den bloßen Begriff des Subjektes die Convenienz oder Repugnanz des Prädikates sehen, ohne ein anderes Mittel nöthig zu haben, als die einfache Reflexion über die Bedeutung der Worte. Die Urtheile dieser Art nennt man im eigentlichen Sinne analytische, denn es genügt, den Begriff des Subjektes zu zergliedern, um in ihm die Convenienz oder Repugnanz des Prädikates zu finden.

Mittelbare Evidenz ist vorhanden, wenn wir nicht durch den bloßen Begriff des Subjektes sofort die Convenienz oder Repugnanz des Prädikates sehen, und deßhalb eines Mittels uns bedienen müssen, das sie uns offenbare.

290. Hier entsteht die Frage, ob die Urtheile der mittelbaren Evidenz analytische genannt werden können. Es ist klar, daß, wenn man unter analytischen nur solche versteht, bei denen es genügt, den Sinn der Termini zu verstehen, um die Convenienz oder Repugnanz des Prädikates zu sehen, die der mittelbaren Evidenz so nicht genannt werden können. Wenn wir jedoch unter analytischem Urtheil jenes verstehen, bei dem es genügt, einen Begriff zu zergliedern, um in ihm die Convenienz oder Repugnanz des Prädikates zu finden, so werden wir einsehen, daß die Urtheile der mittelbaren Evidenz gleichfalls zu dieser Klasse gehören, und daß das angewendete

Mittel weiter nichts ist, als die Bildung eines Totalbegriffes, in dem man die partialen zusammenfaßt, deren Beziehung man entdecken will. In der Vereinigung dieser partialen Begriffe ist zwar Synthese vorhanden, aber keineswegs in der Entdeckung ihrer Beziehungen, denn diese geschieht durch Analyse.

Der Umstand, daß man verschiedene Begriffe vereinigen mußte, um ein Urtheil zu bilden, vernichtet nicht seinen analytischen Charakter, denn sonst müßte man nothwendig sagen, daß es gar kein analytisches Urtheil gebe. Wenn man behauptet: Der Mensch ist vernünftig, dann sind in dem Begriff Mensch zwei enthalten: Beseeltes (animal) und Vernünftiges; gleichwohl ist das Urtheil analytisch. Dieser Charakter besteht, wie der Name es besagt, darin, daß die Zergliederung eines Begriffes genügt, um in ihm gewisse Prädikate zu finden, abgesehen von der Art und Weise, wie der Begriff gebildet wurde, der zergliedert wird, und ob in ihm zwei oder mehrere Begriffe enthalten sind.

291. Hieraus ergiebt sich klar, worin die mittelbare Evidenz bestehe. Das Prädikat ist hier auch enthalten in der Idee des Subjektes, aber die Beschränktheit unseres Geistes bewirkt, daß entweder diese Ideen unvollständig sind, oder daß wir sie nicht in ihrer ganzen Ausdehnung sehen, oder daß wir nicht wohl unterscheiden, was wir in ihnen selbst schon in verworrener Weise (modo confuso) denken, und hieraus folgt, daß es nicht genügt, den Sinn der Worte zu verstehen, um sofort das Prädikat in der Idee des Subjektes enthalten zu sehen. Überdies stellen sich uns die Objekte, selbst die rein idealen, gleichsam zerstreut dar; daher kommt es, daß wir, die Verbindung nicht kennend, successiv von den einen zu den anderen übergehen, indem wir die Beziehungen entdecken, welche sie unter sich haben, in dem Maße, als wir sie einander nähern.

292. Aus dem Gesagten folgt, daß in dem rein idealen Gebiete alle Urtheile analytisch sind; denn jede Erkenntniß auf diesem Gebiete geschieht mit Intuition dessen, was in einem

mehr oder weniger complicirten Begriffe enthalten ist; und daß hier nicht mehr Synthese vorhanden, als nöthig ist, um die Objekte einander zu nähern, indem man ihre Begriffe in einen totalen vereinigt, der uns zur Entdeckung der Beziehung der partialen dient.

293. Das x also, von welchem Kant spricht und dessen Ermittelung eines der wichtigsten Probleme der Philosophie sein soll, wird nichts weiter sein, als die Fähigkeit des Geistes, in einen Totalbegriff Begriffe von verschiedenen Sachen zu vereinigen und in ihm die Beziehungen zu entdecken, welche diese unter sich haben. Diese Fähigkeit ist keine neue Entdeckung; denn unter diesem oder jenem Namen haben alle Schulen sie erkannt. Niemand hat dem Geiste die Fähigkeit, zu vergleichen, bestritten, und die Vergleichung ist eine Operation, durch welche der Geist sich zwei oder mehrere Begriffe vor Augen stellt, um die Beziehungen zu entdecken, die sie unter sich haben. In diesem Akte bildet sich ein Totalbegriff, von dem die verglichenen ein Theil sind, grade so, wie wir bei den geometrischen Constructionen gesehen haben, daß man, um die Beziehung verschiedener Figuren zu ermitteln, eine solche construirt, welche alle umfaßt, und gleichsam das Feld ist, auf dem die Vergleichung angestellt wird.

Dies genügt vorläufig über die analytischen und synthetischen Urtheile; da ich hier nur die Absicht habe, sie im Allgemeinen zu besprechen, und insofern sie Beziehung zur Gewißheit haben, stehe ich davon ab, auf Einzelnheiten einzugehen, und die Anwendung auf verschiedene Ideen vorzunehmen, deren Analyse anderen Theilen dieses Werkes entspricht.

XXX. Kapitel.

Criterium des Vico.

294. Mit den in den vorhergehenden Kapiteln abgehandelten Fragen in Betreff der unmittelbaren und mittelbaren

Evidenz hängt die Lehre des Vico über das Criterium der Wahrheit zusammen. Dieser Philosoph glaubt, daß jenes Criterium darin bestehe, die erkannte Wahrheit hervorgebracht zu haben; daß unsere Erkenntnisse vollkommen gewiß sind, wenn dieser Umstand sich verwirklicht, und daß ihre Gewißheit in dem Grade abnimmt, als der Geist seinen Charakter der Ursache den Objekten gegenüber verliert. Gott, die Ursache von Allem, erkennt Alles vollkommen; die Creatur, von sehr beschränkter Causalität, erkennt auch mit großer Beschränkung, und wenn sie in irgend einem Gebiete dem Unendlichen ähnlich werden kann, so ist es in jener idealen Welt, die sie selbst sich baut, und nach ihrem Willen ausdehnen kann, ohne daß es möglich wäre, eine Gränze zu bezeichnen, über die sie nicht mehr hinausgehen könnte.

Lassen wir den Autor selber reden: „Die Ausdrücke verum et factum, das Wahre und das Gemachte, werden bei den Lateinern für einander gesetzt, oder, wie die Schule sagt: convertuntur. Für die Lateiner ist intelligere, einsehen, dasselbe wie mit Klarheit lesen und mit Evidenz erkennen. Sie nannten cogitare, was im Italienischen bezeichnet wird mit pensare e andar raccogliendo; ratio, Vernunft, bezeichnete bei ihnen eine Sammlung von numerischen Elementen, und jene Gabe, welche den Menschen von den Thieren unterscheidet und seine Superiorität begründet. Sie nannten gewöhnlich den Menschen ein der Vernunft theilhaftiges Beseeltes (animal rationis particeps), das dieselbe daher nicht absolut besitzt. So wie die Worte die Zeichen der Ideen sind, so sind die Ideen die Zeichen und Darstellungen der Sachen. So wie also lesen, legere, heißt: die Elemente der Schrift vereinigen, aus denen sich die Buchstaben bilden, so besteht die Intelligenz, das intelligere, darin, alle Elemente einer Sache zu vereinigen, woraus die vollkommene Idee entsteht. Hieraus können wir abnehmen, daß die alten Italiener folgende Lehre über das Wahre annahmen. Das Wahre ist das Gemachte, Hervorgebrachte (factum) selbst, und folglich ist Gott die erste Wahrheit, weil er der erste

Hervorbringer (factor) ist, die unendliche Wahrheit, weil er alle Sachen gemacht hat; die absolute Wahrheit, da er alle, sowohl inneren als äußeren Elemente der Dinge repräsentirt, weil er sie enthält. Wissen heißt, die Elemente der Dinge vereinigen; woraus folgt, daß der Gedanke (cogitatio) dem menschlichen Geiste, und die Intelligenz dem göttlichen Geiste eigenthümlich ist; denn Gott vereinigt alle Elemente, innere und äußere, der Dinge, weil er sie enthält, und er selbst es ist, der sie ordnet; während der menschliche Geist, beschränkt, wie er ist, und außerhalb alles dessen, was er nicht selbst ist, wohl die extremen Punkte nähern, aber nicht Alles vereinigen kann; so daß er also über die Sachen denken, aber nicht sie begreifen kann. Deßhalb grade ist er der Vernunft theilhaftig, besitzt sie aber nicht. Um diese Ideen durch einen Vergleich klar zu machen: Das göttliche Wahre ist ein solides Bild der Dinge, wie eine plastische Figur; das menschliche Wahre ist ein flaches Bild, ohne Tiefe, wie ein Gemälde. Wie das göttliche Wahre dieses ist, weil Gott in dem Akte seiner Erkenntniß selbst ordnet und hervorbringt, so ist das menschliche Wahre ein solches für die Sachen, in denen der Mensch ordnet und schafft auf ähnliche Weise. Die Wissenschaft ist die Erkenntniß der Art und Weise, wie die Sache geschaffen wird; eine Erkenntniß, in der der Geist selbst sich das Objekt macht, weil er seine Elemente zusammensetzt. Das Objekt ist etwas Solides für Gott, der alle Dinge begreift; eine Oberfläche für den Menschen, der nur das Äußere begreift. Nachdem diese Punkte festgestellt sind, muß man, um sie desto leichter in Harmonie mit unserer Religion zu bringen, wissen, daß die alten Philosophen Italiens das Wahre mit dem Gemachten identificirten, weil sie eine ewige Welt glaubten: daher beteten die heidnischen Philosophen einen Gott an, der immer ad extra wirkte, was durch unsere Theologie umgestoßen ist. Deshalb muß in unserer Religion, in welcher wir bekennen, daß die Welt aus dem Nichts in der Zeit geschaffen worden, eine Unterscheidung gemacht werden, indem

das Wahre Geschaffene mit dem Gemachten, und das Wahre Ungeschaffene mit dem Erzeugten (genitum) identificirt wird. So nennt die heilige Schrift mit wahrhaft göttlicher Eleganz das Wort die Weisheit Gottes, welche in sich die Ideen aller Dinge und die Elemente der Ideen selbst enthält. In diesem Wort ist das Wahre die Zusammenfassung aller Elemente dieses Universums selbst, welche unendliche Welten bilden könnte. Aus diesen erkannten und in der göttlichen Allmacht enthaltenen Elementen bildet sich das reale, absolute Wort, von Ewigkeit vom Vater erkannt, und durch ihn, ebenfalls von Ewigkeit her, gezeugt." (Von der alten Weisheit Italiens. Buch I. Kap. 1.)

295. Aus diesen Grundsätzen zieht Vico sehr transcendentale Folgerungen, unter anderen die, die Ursache der Theilung unserer Wissenschaft in viele Zweige zu erklären, sowie die der verschiedenen Grade der Gewißheit, welche sie unterscheiden. Die mathematischen Wissenschaften sind die gewissesten, weil sie eine Art von Schöpfung des Geistes sind, der, von der Einheit und von einem Punkte ausgehend, sich eine Welt von Formen und Zahlen construirt, indem er die Linien verlängert und die Einheit bis zum Unendlichen vervielfältigt. So erkennt er, was er selbst hervorbringt, und es folgt hieraus, daß die Theoreme selbst, welche gewöhnlich für Gegenstände der reinen Contemplation gehalten werden, ebenfalls wie die Probleme Thätigkeit nothwendig haben. Die Mechanik ist schon weniger gewiß, als die Geometrie und Arithmetik, weil sie die in den Maschinen verwirklichte Bewegung betrachtet, und die Physik ist es noch weniger, weil sie nicht, wie die Mechanik, die äußere Bewegung der Peripherien, sondern die innere Bewegung der Mittelpunkte betrachtet. In den Wissenschaften, die dem moralischen Gebiete angehören, ist noch weniger Gewißheit vorhanden, weil sie sich nicht mit den Bewegungen der Körper, die aus einem gewissen und constanten Ursprunge, der die Natur ist, entstehen, sondern mit den

Bewegungen der Seelen beschäftigen, die in großer Tiefe sich verwirklichen und oft aus der Laune entstehen.

„Die menschliche Wissenschaft," sagt Vico, „ist entstanden aus einem Mangel des menschlichen Geistes, der in seiner äußersten Beschränkung außerhalb aller Sachen steht, nichts von dem enthält, was er erkennen will, und folglich die Wahrheit nicht machen kann, nach der er strebt. Die gewissesten Wissenschaften sind jene, welche das Übel ihres Ursprunges wieder gut machen, und, gleichsam wie eine Schöpfung, der göttlichen Wissenschaft ähneln, d. h. jene, in denen das Wahre und das Gemachte gegenseitig convertibel ist."

„Hieraus kann geschlossen werden, daß das Criterium des Wahren, und die Regel, es zu erkennen, darin bestehe: es gemacht zu haben; folglich ist die klare und bestimmte Idee, die wir in unserem Geiste haben, kein Criterium des Wahren, und nicht einmal ein Criterium unseres Geistes; die Seele schafft sich nicht selbst, indem sie sich erkennt, und weil sie sich nicht schafft, so kennt sie nicht die Art und Weise, mit der sie sich erkennt. Da die menschliche Wissenschaft die Abstraktion zur Basis hat, so sind die Wissenschaften um so weniger gewiß, je mehr sie sich der körperlichen Materie nähern....."

„Um es mit Einem Worte zu sagen, das Wahre ist convertibel mit dem Guten, wenn das, was als wahr erkannt ist, sein Wesen von dem Geiste hat, der es erkennt, indem die menschliche Wissenschaft der göttlichen nachahmt, durch welche Gott, indem er das Wahre erkennt, es innerlich von Ewigkeit erzeugt, und es äußerlich in der Zeit schafft. Das Criterium der Wahrheit ist für Gott die Mittheilung der Güte an die Objekte seines Gedankens (vidit Deus, quod essent bona); und für die Menschen das Hervorgebrachthaben des Wahren, das sie erkennen." (Ebend. §. 1.)

296. Es läßt sich nicht läugnen, das System des Vico verräth einen tiefen Denker, der angestrengt über die Probleme der Intelligenz nachgedacht hat. Die Trennungslinie in Betreff der Gewißheit der Wissenschaften ist außerordentlich

interessant. Auf den ersten Blick ist nichts glänzender, als der bezeichnete Unterschied zwischen den mathematischen, physischen und moralischen Wissenschaften. Die mathematischen sind absolut gewiß, weil sie das Werk des Geistes sind, sie sind, wie der Geist sie sieht, weil er selbst sie construirt; die physischen und moralischen im Gegentheil erstrecken sich auf Objekte, die von der Vernunft unabhängig sind, die für sich selbst eine eigene Existenz haben, und daher kommt es, daß der Geist wenig von ihnen erkennt, und hierin irrt er sich um so leichter, je mehr er in die Sphäre eindringt, wohin seine Construction nicht reicht. Ich habe dieses System glänzend genannt; denn wenn man es gründlich prüft, so findet man, daß ihm ein solides Fundament gebricht, während ich zu gleicher Zeit in seinem Urheber einen tiefen Gedanken anerkannt habe, der in der That darin liegt, die Wissenschaften aus dem Gesichtspunkte zu betrachten, unter welchem er sie betrachtet.

297. Der Geist kennt allein dasjenige, was er hervorbringt. Dieser Satz, der das ganze System des Vico ausspricht, kann durch nichts verbürgt werden, und der neapolitanische Philosoph würde bei seinen ersten Schritten sich aufgehalten sehen, wenn man von ihm den Beweis dessen forderte, was er behauptet. Warum erkennt die Intelligenz nur, was sie hervorbringt? warum soll das Problem der Vorstellung nur in der Causalität eine mögliche Lösung haben? Ich glaube, gezeigt zu haben, daß außer diesem Ursprung sich ein anderer in der Identität, und auch in der Idealität, die auf gehörige Weise mit der Causalität verknüpft ist, findet.

298. Erkennen ist nicht verursachen; es kann geben und giebt in der That eine hervorbringende Intelligenz, aber im Allgemeinen bieten der Akt des Erkennens und des Verursachens verschiedene Ideen dar. Die Intelligenz setzt eine Aktivität voraus, denn ohne diese kann jenes innere Leben nicht gedacht werden, welches das intelligente Wesen unterscheidet; aber diese Aktivität ist nicht die erkannten Objekte hervorbringend, sie erstreckt sich in immanenter Weise auf jene Objekte, die bereits

in mittelbarer oder unmittelbarer Vereinigung mit der Intelligenz vorausgesetzt werden.

299. Wenn die Intelligenz dazu verurtheilt wäre, nur dasjenige zu erkennen, was sie selbst hervorbringt, so wäre es schwer, zu begreifen, wie der Akt des Erkennens anfangen konnte. Wenn wir in den Anfangsmoment uns versetzen, werden wir die Entwicklung dieser Thätigkeit nicht zu erklären wissen; denn wenn sie nur erkennen kann, was sie hervorbringt, was wird sie in dem ersten Momente erkennen, wo sie noch nichts hervorgebracht hat? In dem Systeme, das uns beschäftigt, giebt es kein anderes Objekt für die Intelligenz, als dasjenige, welches sie selbst hervorbringt; auf der anderen Seite ist aber Erkennen ohne Objekt ein Widerspruch; in dem Anfangsmomente also kann sie, da sie noch nichts hervorgebracht, auch nichts erkannt haben; die Intelligenz ist also unerklärbar. Man kann nicht voraussetzen, daß die Aktivität sich blind entfaltet; wenn es sich um Vorstellung handelt, ist nichts Blindes vorhanden, und die produktive Aktivität bezieht sich wesentlich auf die vorgestellten Sachen, *insofern* sie vorgestellt sind. Daß dieselben äußerlich mit einer von der intellektuellen Repräsentation verschiedenen Existenz hervorgebracht sind, ist für das Problem der Intelligenz gleichgültig. Wie Vico selbst es erklärt, erkennt die menschliche Vernunft dasjenige, was sie in einer rein idealen Welt schafft, und Gott erkennt das Wort, das er erzeugt, obgleich dieses Wort nicht außerhalb der göttlichen Wesenheit, sondern mit ihr identisch ist.

300. Der neapolitanische Philosoph wendet sein System nicht bloß auf die menschliche Vernunft an; er dehnt es auf alle Intelligenzen aus, selbst auf die göttliche, obgleich er, mit lobenswerther Religiosität, seine ideologischen Lehren mit den Dogmen des Christenthums zu vereinbaren sucht. Und in Wahrheit, die Probleme der Intelligenz können nicht vollkommen gelöst werden, wenn man sich nicht bis zu solcher Höhe erhebt. Um den menschlichen Geist zu erkennen, genügt es nicht, die Schritte der menschlichen Vernunft zu verfolgen; man

muß sich nothwendig das allgemeine Problem der Intelligenz selbst vorführen, mag sich dieselbe entweder, wie die unsere, auf schwache Dämmerung beschränken, oder in den Regionen der Unendlichkeit zu einem Meere von Licht erweitern. Die erhabenen Worte, mit denen der heilige Johannes sein Evangelium beginnt, schließen, außer der ehrwürdigen durch göttliche Inspiration geoffenbarten Wahrheit, transcendentale Lehren in sich, die, selbst aus einem rein philosophischen Gesichtspunkte betrachtet, von größerer Wichtigkeit sind, als welche je in den Worten irgend eines Menschen gefunden werden könnte.

Indem er das Wahre mit dem Gemachten identificirt, bemerkt Vico, daß, nach dem Dogma unserer Religion, man nothwendig zwischen dem Geschaffenen und dem Ungeschaffenen unterscheiden müsse. Das erstere soll im eigentlichen Sinne Gemachtes, das letzte Gezeugtes genannt werden. Er hebt die göttliche Eleganz hervor, mit der die heilige Schrift die Weisheit Gottes, in der die Ideen aller Dinge und die Elemente der Ideen selbst enthalten sind, das Wort nennt; gleichwohl sind seine Ausdrücke sehr ungenau, wenn sie, indem er den Begriff dieses Wortes erklären will, sagen zu wollen scheinen, daß es nur aus den erkannten und in der göttlichen Allmacht enthaltenen Elementen entstehe. „In diesem Worte," sagt er, „ist das Wahre die Zusammenfassung aller Elemente dieses Universums selbst, welche unendliche Welten bilden könnte; aus diesen erkannten und in der göttlichen Allmacht enthaltenen Elementen bildet sich das reale, absolute Wort, von Ewigkeit vom Vater erkannt, und durch ihn, ebenfalls von Ewigkeit her, gezeugt." Wenn der Autor sagen will, daß das Wort begriffen werde durch die bloße Erkenntniß des in der göttlichen Allmacht Enthaltenen, dann ist seine Behauptung falsch; wenn er dies nicht sagen wollte, dann ist sein Ausdruck ungenau.

Der heilige Thomas (pars I. quaest. 34. art. 3.) frägt, ob in dem Namen des Wortes irgend eine Beziehung zur Creatur enthalten sei, „utrum in nomine Verbi importetur respectus ad creaturam," und beantwortet diese Frage mit

wunderbarer Kürze und Genauigkeit. „Ich antworte, daß in dem Wort eine Beziehung zur Creatur enthalten ist. Indem Gott sich selbst erkennt, erkennt er jede Creatur. Das Wort also, im Geiste erfaßt, stellt alles dasjenige dar, was aktuell erkannt wird. So giebt es in uns verschiedene Worte, je nach der Verschiedenheit der erkannten Sachen. Da aber Gott mit einem Akte sich und alle Dinge erkennt, so drückt sein einziges Wort nicht bloß den Vater, sondern auch alle Creaturen aus. Und so wie das Wissen Gottes in Bezug auf Gott nur Erkenntniß, in Bezug auf die Creaturen aber Erkenntniß und Ursache ist, so ist das Wort Gottes, in Bezug auf Gott den Vater, nur expressiv, in Bezug auf die Creaturen aber expressiv und produktiv; deßhalb heißt es im 32. Psalm: „Er sprach und es wurde," weil in dem Wort der produktive Grund der Dinge enthalten ist, die Gott macht *)."

Aus dieser Stelle sieht man, daß nach der Lehre des heiligen Thomas das Wort auch die Creaturen ausdrückt, daß es aber nicht durch die bloße Erkenntniß dieser aufgefaßt wird, sondern vielmehr und vorzüglich durch die Erkenntniß der göttlichen Wesenheit; „der Vater," sagt an einer anderen Stelle der heilige Lehrer, „erfaßt, indem er sich selbst und den Sohn und den heiligen Geist und alle in seinem Wissen enthaltenen

*) Respondeo dicendum, quod in Verbo importatur respectus ad creaturam. Deus enim cognoscendo se, cognoscit omnem creaturam. Verbum igitur in mente conceptum est repraesentativum omnis ejus, quod actu intelligitur. Unde in nobis sunt diversa verba, secundum diversa, quae intelligimus. Sed quia Deus uno actu et se et omnia intelligit, unicum verbum ejus est expressivum, non solum Patris, sed etiam creaturarum. Et sicut Dei scientia, Dei quidem est cognoscitiva tantum, creaturarum autem cognoscitiva et factiva; ita verbum Dei, ejus quod in Deo Patre est, est expressivum tantum, creaturarum vero est expressivum et operativum, et propter hoc dicitur in Psalm. 32.: Dixit, et facta sunt, quia importatur in verbo ratio factiva eorum, quae Deus fecit.

Dinge erkennt, das Wort, so daß die ganze Dreieinigkeit und zugleich alles Geschaffene in dem Worte ausgesprochen ist *)."

301. Noch eine andere Lehre des heiligen Thomas widerspricht dem Systeme des Vico. Nach diesem erkennt die Intelligenz, was sie hervorbringt, und allein, was sie hervorbringt, und nur, weil sie es hervorbringt; denn das Hervorgebrachte und das Wahre sind convertibel, und das Hervorgebrachtsein ist das einzige Criterium der Wahrheit. Diese Lehre wendet Vico auf die göttliche Intelligenz an, indem er für das Gemachte das Gezeugte setzt, wodurch er die Ordnung der Ideen umkehrt; denn weder erkennt Gott, nach unserer Auffassungsweise, weil er erzeugt, sondern er erzeugt, weil er erkennt; noch kann die Generation des Wortes gedacht werden, ohne vorher die Intelligenz zu denken. „Von dem, welcher erkennt," sagt der heilige Thomas, „geht eben durch das Erkennen selbst etwas in seinem Innern aus, nämlich der Begriff der erkannten Sache, der durch die intellektuelle Kraft hervorgebracht wird und von ihrer Erkenntniß ausgeht **)."

Diese Lehre des heiligen Thomas bestättigt die oben ausgesprochene Meinung über die Unmöglichkeit, den intellektuellen Akt durch die bloße Hervorbringung zu erklären. Es ist evident, daß, um in dem intellektuellen Gebiete hervorzubringen, es nothwendig ist, bereits zu erkennen; an den Anfangsmoment jeder Intelligenz kann folglich nicht die produktive Thätigkeit gesetzt werden, sondern die Intuition des Objektes. In demselben

*) Pater enim intelligendo se et Filium et Spiritum Sanctum et omnia alia quae ejus scientia continentur, concipit Verbum, ut sic tota Trinitas Verbo dicatur et omnis creatura. (Pars I. q. 34. art. 1. ad 3.)

**) Quicumque autem intelligit *ex hoc ipso, quod intelligit*, procedit aliquid intra ipsum quod est conceptio rei intellectae ex vi intellectiva proveniens et ex ejus notitia procedens. Quam quidem conceptionem vox significat, et dicitur verbum cordis, significatum verbo vocis. (P. I. q. 27. art. 1.)

Sinne spricht der heilige Thomas in der Weise, in welcher der Mensch von göttlichen Dingen sprechen kann; er gründet die göttliche Intelligenz nicht auf die Erzeugung des Wortes, sondern im Gegentheil, die Erzeugung des Wortes gründet er auf die Intelligenz. Gott erzeugt, nach dem heiligen Thomas, das Wort, weil er erkennt; nicht aber erkennt er, weil er erzeugt, und wenn gleich der heilige Lehrer in dieses Wort den Ausdruck alles dessen setzt, was in Gott enthalten ist, so geschieht dies unter Voraussetzung der göttlichen Intelligenz, durch welche es möglich wird, zu sprechen, oder das Wort hervorzubringen. Die Ordnung der Begriffe ist also folgende: Erkenntnißkraft, erkanntes Objekt, Wort, hervorgehend aus der Thätigkeit des Erkennens, durch welches das intelligente Wesen sich ausdrückt, die erkannte Sache sich selbst sagt. Werden diese Begriffe auf Gott angewendet, so lauten sie: Gott der Vater, der erkennende; die göttliche Wesenheit mit Allem, was sie enthält, welche erkannt wird; das Wort oder der Sohn, erzeugt durch diesen intellektuellen Akt, und ausdrückend Alles, was in diesem erzeugenden Akte enthalten ist.

302. Es ist nicht meine Absicht, Vico einen Vorwurf zu machen; ich wollte nur die Ungenauigkeit seiner Worte bezeichnen, während ich ihm andererseits die Gerechtigkeit wiederfahren lasse, zu glauben, daß er die Dinge ebenso verstand, wie ich sie erklärt habe, obgleich er nicht mit gehöriger Klarheit sich ausgedrückt. Betrachten wir nunmehr das System des Vico unter weniger delikaten Gesichtspunkten.

Man bemerkt leicht, daß, wenn das Hervorgebrachte als einziges Criterium der Wahrheit angenommen wird, die Intelligenz mit all' demjenigen unvermittelt bleibt, was nicht ihr eigenes Werk ist. Auch sich selbst kann sie nicht erkennen, weil sie sich nicht selbst hervorbringt. „Die Seele, wenn sie sich erkennt," sagt Vico, „macht sich nicht, und deßhalb kennt sie nicht die Art und Weise, wie sie sich erkennt." Absehend also von dem Problem der Intelligibilität, von dem wir oben gehandelt haben (Kap. XII.), spricht Vico unserer Seele das

Criterium ihrer selbst geradezu ab, aus dem einzigen Grunde, weil sie nicht die Ursache ihrer selbst ist. Die Identität ist dann, weit entfernt ein Ursprung der Vorstellung zu sein, wie oben bewiesen wurde (Kap. XI.), vielmehr mit ihr unvereinbar; nichts kann sich selbst erkennen, weil nichts sich selbst gemacht hat.

Hieraus entspringt ein sehr großer Irrthum; denn es folgt daraus, daß auch Gott sich selbst nicht erkennen kann, da er sich selbst nicht geschaffen hat. Es genügt nicht, zu sagen, daß er im Worte sich erkenne, denn wenn die Intelligenz nicht vorausgesetzt wird, ist das Wort unmöglich.

303. Die ganze Welt der Realität, die vom intellektuellen Wesen verschieden ist, wird für immer unerkannt bleiben. Hieraus folgt, daß das System des Vico zum strengsten Skepticismus führt. Was läßt der neapolitanische Philosoph gelten? Die Erkenntniß des eigenen Werkes des Geistes durch den Geist. Hierunter sind begriffen die Akte des Bewußtseins und alle rein idealen Objekte, die wir in ihm uns schaffen. Dies lassen auch die Skeptiker zu; jeder von ihnen wird zugeben, daß in uns Bewußtsein, daß eine ideale Welt vorhanden, die das Werk dieses Bewußtseins oder die durch dasselbe bezeugt wird.

Wenn wir also kein anderes Criterium der Wahrheit annehmen, als das Hervorgebrachte, so öffnen wir dem Skepticismus Thür und Thor, verlassen die Welt der Realitäten, um in der der Erscheinungen uns niederzulassen. Gleichwohl, — Sonderbarkeit der menschlichen Meinungen! Vico dachte grade das Gegentheil; er glaubte, nur mit seinem Systeme sei es möglich, die Skeptiker zu bekämpfen. Es ist merkwürdig, ihn mit wunderbarem Ernste sagen zu hören: „Das einzige Mittel, um den Skepticismus zu vernichten, ist, als Criterium der Wahrheit anzunehmen, daß Jeder dessen gewiß ist, was er macht."

Worauf kann diese Sonderbarkeit sich gründen? Hören wir den Philosophen, der sehr gute Gedanken ausspricht, von denen man jedoch nicht einsieht, wie sie zur Vernichtung des

Skepticismus führen sollen. „Die Skeptiker wiederholen stets, daß die Dinge ihnen *scheinen*, daß sie aber nicht wissen, was sie in Wirklichkeit sind; sie bekennen die Wirkungen und geben folglich zu, daß diese Wirkungen ihre Ursachen haben; aber sie behaupten, daß sie diese nicht kennen, weil sie die Art und die Form nicht kennen, nach der die Dinge entstehen. Man lasse diese Sätze gelten und wende sie in folgender Weise gegen sie zurück: Dieser Begriff der Ursachen, welcher alle Arten und alle Formen enthält, unter denen alle Wirkungen gegeben sind, deren Erscheinungen der Skeptiker zu sehen zugiebt, aber deren Wesenheit er nicht zu kennen versichert, dieser Begriff der Ursachen findet sich in der ersten Wahrheit, welche alle umfaßt, und wo alle bis auf die letzten enthalten sind. Und da diese Wahrheit alle begreift, ist sie unendlich und schließt keine aus, und besitzt Priorität vor dem Körper, der nur eine Wirkung ist. Folglich ist diese Wahrheit etwas Geistiges, mit anderen Worten, sie ist Gott, der Gott, den wir Christen bekennen. An dieser Wahrheit müssen wir die menschliche Wahrheit messen, denn die menschliche Wahrheit ist jene, deren Elemente wir selbst geordnet haben, dasjenige, was wir in uns enthalten, und mittelst gewisser Postulate verlängern und bis in's Unendliche verfolgen können. Indem wir diese Wahrheiten ordnen, erkennen wir sie und *machen* sie zu gleicher Zeit; ebendeßhalb besitzen wir in diesem Fall die Art und die Form, nach der wir sie machen." (Ebend. 3.)

In dieser Widerlegung der Skeptiker finde ich nichts, was den Skepticismus vernichten könnte. Auch angenommen, daß Alle das Prinzip der Causalität zugeben, was nicht ganz richtig ist, was kann aus diesem Prinzip gewonnen werden, wenn als einziges Criterium das Werk des Geistes selbst bezeichnet wird, der das Prinzip anwenden soll? Wenn es kein anderes Criterium giebt, als das der Causalität, dann findet sich der Geist isolirt, ohne weiter gehen zu können in dem Gebiete der Wirkungen, als bis wohin die von ihm selbst hervorgebrachten reichen; und in dem der Ursachen kommt er über sich selbst

nicht hinaus; denn wenn er höher hinaufsteigt, erkennt er schon Dinge, die er nicht gemacht hat, nämlich die Ursache, die ihn hervorgebracht hat. Bei dieser Voraussetzung bleiben die Skeptiker Sieger, die Erkenntniß beschränkt sich auf die innere Welt, auf die bloßen Erscheinungen; wenn man aus diesen herausgehen will, stößt man auf das Hinderniß des einzigen Criteriums, das sich der Erkenntniß alles dessen widersetzt, was nicht durch den Geist selbst hervorgebracht ist. Dann ist die Realität uns versagt, und wir finden uns von ihr getrennt durch einen unübersteiglichen Wall. Die Welt an sich mag sein, was man immer annehmen will; aber für uns wird sie nichts sein. Dieses Gesetz wird auf alle Intelligenzen Anwendung finden, so daß die Realität nur allein von der ersten Ursache erkannt werden kann.

Diese Folgerungen sind unzulässig, will man sich nicht ohne Rückhalt auf das Feld des Skepticismus stürzen, und gleichwohl sind sie unvermeidlich bei dem Systeme des Vico. Eigenthümliches Vorhaben, den Skepticismus mit einem Systeme bekämpfen zu wollen, das ihm grade die allerweiteste Pforte öffnet!

XXXI. Kapitel.

Fortsetzung.

304. Wenn auf irgend einem Gebiet das Criterium des neapolitanischen Philosophen zugegeben werden könnte, so wäre es auf dem der idealen Wahrheiten. Da diese absolut absehen von der Existenz, so kann man sie als erkannt annehmen, selbst durch einen Geist, der sie nicht in Wirklichkeit hervorgebracht hat. Insoweit sie durch den Geist erkannt sind, schließen sie nichts Reales in sich, und enthalten daher auch keine Bedingung, welche produktive Kraft erforderte, außer insofern diese sich auf ein Gebiet reiner Idealität bezieht. In diesem Gebiete scheint die menschliche Vernunft in der That produktiv zu

sein; denn wenn man z. B. die Geometrie betrachtet, so ist es leicht, zu bemerken, daß sie auch in ihrem erhabensten und verwickeltsten Theile nichts anderes als eine Art intellektuelle Construction ist, worin sich allein dasjenige befindet, was die Vernunft hineingelegt hat.

Diese Vernunft ist es, welche mühsam die Elemente verbunden und in verschiedener Weise combinirt hat, bis sie zu dem staunenswerthen Resultat gekommen, von dem sie in Wahrheit sagen kann: Dies ist mein Werk.

Man verfolge mit Aufmerksamkeit die Entwicklung der geometrischen Wissenschaft, und man wird sehen, daß die lange Reihe von Axiomen, Theoremen, Problemen, Beweisen, Auflösungen, in einigen Postulaten wurzelt, und sich immer fortsetzt mit Hülfe dieser oder anderer, welche die Vernunft erdenkt, wie die Nothwendigkeit oder der Nutzen es fordert.

Was ist die Linie? Eine Reihe von Punkten. Die Linie ist also eine intellektuelle Construction, schließt nichts anderes in sich als die successiven Ausflüsse eines Punktes. Was ist das Dreieck? Eine intellektuelle Construction, in welcher die Endpunkte dreier Linien sich vereinigen. Was ist der Kreis? Eine andere intellektuelle Construction, der durch die Peripherie eingeschlossene Raum, welche ihrerseits gebildet wird durch den Endpunkt einer Linie, welche um einen Punkt sich dreht. Was sind alle übrigen Curven? Linien, bezeichnet durch die Bewegung eines Punktes, nach einem gewissen Gesetze der Krümmung. Was ist die Oberfläche? Wird nicht ihre Idee erzeugt durch die Bewegung einer Linie, wie die des Körpers, durch die Bewegung einer Oberfläche? Was sind also alle Objekte der Geometrie Anderes, als Linien, Oberflächen, Körper von verschiedenen Arten und mit verschiedenen Combinationen?

Die allgemeine Arithmetik ist eine Schöpfung des Geistes, sowohl die eigentliche Arithmetik als die Algebra. Die Zahl ist eine Verbindung von Einheiten; der Geist ist es, der sie vereinigt, die Zwei ist nichts Anderes als eins und eins; die Drei als zwei und eins, und so bilden sich alle numerischen

Werthe. Die Ideen also, welche diese Werthe ausdrücken, enthalten eine Schöpfung unseres Geistes, sind sein Werk, schließen nur dasjenige ein, was er hineingelegt hat.

Es ist schon bemerkt worden, daß die Algebra eine Art Sprache ist. Ihre Regeln sind zum Theil conventionell und die complicirtesten Formeln lösen sich in ein conventionelles Prinzip auf. Nehmen wir eine der einfachsten: $a^0 = 1$; warum? weil $a^0 = a^{n-n}$; warum? Der Grund ist, weil man übereingekommen ist, die Theilung durch den Rest der Exponenten auszudrücken, und folglich $\frac{a^n}{a^n}$, was offenbar $= 1$ ist, auch ausgedrückt werden kann durch $\frac{a^n}{a^n} = a^{n-n} = a^0$.

305. Diese Bemerkungen scheinen zu beweisen, daß in der That das System des Vico wahr ist auf dem Gebiete der reinen Mathematik, d. h. einer Wissenschaft der rein idealen Ordnung. Wenn man auch vielleicht dasselbe in Bezug auf andere Wissenschaften versuchen könnte, z. B. in der Metaphysik, so werde ich es doch nicht thun, weil, wenn man aus der Mathematik herausgeht, es schwierig ist, ein Gebiet anzutreffen, wo es nicht einander widersprechende Meinungen giebt. Überdies sind, nachdem gezeigt worden, inwieweit das System des Vico in den mathematischen Wissenschaften zulässig ist, auch die Schwierigkeiten gelöst, die in dem, was andere Zweige betrifft, vorhanden sein können.

306. Der Geist schafft in einem rein idealen Gebiete, dies ist unläugbar; hierin stimmen alle Schulen überein. Niemand zweifelt daran, daß die Vernunft voraussetzt, combinirt, vergleicht, ableitet, Operationen, welche nicht begriffen werden können, ohne eine Art geistigen Schaffens. In diesem Falle weiß der Geist, was er thut, weil sein Werk ihm gegenwärtig ist; wenn er combinirt, weiß er, daß er combinirt, wenn er vergleicht und ableitet, weiß er, was er ableitet und vergleicht; wenn er auf gewisse Voraussetzungen sich stützt, die er selbst

aufgestellt hat, weiß er, worin sie bestehen, weil er auf sie sich stützt.

307. Der Geist erkennt, was er hervorbringt, aber er erkennt noch mehr; es giebt Wahrheiten, welche nicht sein Werk sind und es nicht sein können, weil sie das Fundament aller seiner Werke sind; z. B. das Prinzip des Widerspruches. Kann man sagen, daß die Unmöglichkeit, daß eine Sache zu gleicher Zeit sei und nicht sei, das Werk unserer Vernunft ist? Gewiß nicht. Die Vernunft selbst ist unmöglich, wenn dies Prinzip nicht schon vorausgesetzt wird; der Geist findet es in sich selbst als ein absolut nothwendiges Gesetz, als eine Bedingung sine qua non aller seiner Akte. Hier reicht das Criterium des Vico nicht aus: „der Geist erkennt nur die Wahrheit, die er hervorbringt;" die Wahrheit des Prinzipes des Widerspruches erkennt der Geist, bringt sie aber nicht hervor.

308. Die Thatsachen des Bewußtseins werden vom Geiste erkannt, obgleich sie nicht sein Werk sind. Diese Thatsachen sind nicht bloß dem Bewußtsein gegenwärtig, sondern auch Objekte der Combinationen des Verstandes. Auch hier ist das Criterium des Vico mangelhaft.

309. In den Dingen, welche ein rein intellektuelles Werk sind, erkennt der Geist, was er hervorbringt, bringt aber nicht hervor, was er will; sonst müßte man nothwendig sagen, die Wissenschaften seien etwas rein Willkührliches; anstatt der geometrischen Resultate, welche wir gegenwärtig besitzen, könnten wir ebenso viele andere besitzen, als es Menschen giebt, die an Linien, Oberflächen und Körper denken. Was zeigt dies an? Daß die Vernunft gewissen Gesetzen unterworfen ist, daß ihre Schöpfungen an Bedingungen gebunden sind, von denen sie nicht absehen kann; eine von diesen ist das Prinzip des Widerspruches, gegen das man nie verstoßen darf, will man nicht jede Erkenntniß vernichten. Wohl ist es wahr, daß man das Volumen einer Kugel mittelst einer Reihe intellektueller Constructionen erkennt; aber ich frage: können zwei Geister einen verschiedenen Werth erkennen? Nein, das ist absurd; sie werden

vielleicht verschiedene Wege einschlagen, sie werden ihre Beweise und Resultate auf verschiedene Weise ausdrücken, aber der Werth wird derselbe sein; wenn Unterschied vorhanden ist, dann ist auch Irrthum auf einer oder der anderen Seite vorhanden.

310. Dringt man tiefer in den Gegenstand ein, so stellt es sich heraus, daß die geistige Schöpfung, von der Vico uns spricht, eine allgemein angenommene Sache ist. Das Neue in dem Systeme dieses Philosophen sind nur zwei Sachen, eine gute und eine schlechte. Die gute besteht darin, einen der Gründe der Gewißheit der Mathematik und der übrigen Wissenschaften des rein idealen Gebietes bezeichnet zu haben; die schlechte, die Bedeutung seines Criteriums übertrieben zu haben.

Ich sagte, das System des neapolitanischen Philosophen spreche eine allgemein anerkannte Thatsache aus, die er seinerseits nur übertrieben habe. Es unterliegt keinem Zweifel, daß der Geist in gewisser Weise die idealen Wissenschaften hervorbringt, schafft; aber wie? Nicht anders als von Postulaten ausgehend, und die Daten in verschiedener Weise combinirend. Hier hört seine schöpferische Kraft auf, denn in diesen Postulaten und diesen Combinationen findet er nothwendige Wahrheiten, die er nicht gesetzt hat. Was ist der Triangel im rein idealen Gebiete? Eine Schöpfung des Geistes; dieser ist es, der die Linien in dieser Form zusammenfügt, dieser ist es, der sie, ohne diese selbe Form aufzugeben, in unendlicher Weise modificirt. Nur insoweit ist ein Postulat und verschiedene Combinationen desselben vorhanden. Aber die Eigenschaften des Triangels ergeben sich mit absoluter Nothwendigkeit aus den Bedingungen eben dieses Postulates; diese Eigenschaften bringt der Geist nicht hervor, er findet sie. Das Beispiel des Triangels ist anwendbar auf die ganze Geometrie. Der Geist nimmt ein Postulat; dies ist sein freies Werk, nur darf es nicht mit dem Prinzip des Widerspruches in Streit kommen. Aus diesem Postulate ergeben sich Schlußfolgen, die absolut nothwendig und unabhängig von dem intellektuellen Akte sind,

die eine absolute Wahrheit enthalten, die durch den Geist selbst erkannt wird. In Betreff dieser ist es also falsch, zu sagen, daß er sie hervorbringe. Ein Mensch bringt einen Körper in eine solche Lage, daß er, seiner eigenen Schwere überlassen, auf den Boden fällt; ist es der Mensch, der ihm die Kraft zu fallen giebt? Gewiß nicht, sondern die Natur. Was der Mensch thut, beschränkt sich darauf, die Bedingung zu setzen, unter welcher die Schwerkraft ihre Wirkungen hervorbringen kann; sobald die Bedingung existirt, ist der Fall unvermeidlich. Dieses Gleichniß drückt klar und genau dasjenige aus, was im rein idealen Gebiete geschieht. Der Geist setzt die Bedingungen, aber aus diesen entspringen andere Wahrheiten, die der Geist nicht macht, sondern erkennt. Diese Wahrheit ist absolut, ist gleichsam die Schwerkraft im Gebiete der Ideen. Hiermit ist ermittelt, was im Systeme des Vico annehmbar und was nicht annehmbar ist. Annehmbar ist die Kraft der Combination, eine allgemein anerkannte Thatsache; nicht annehmbar die Übertreibung dieser Thatsache, wenn sie auf alle Wahrheiten ausgedehnt wird, während sie sich nur auf die Postulate in ihren verschiedenen Combinationen bezieht.

In den algebraischen Regeln ist ein conventioneller Theil vorhanden, insofern sie sich auf den Ausdruck beziehen; denn es ist evident, daß dieser auch anders sein konnte. Ist aber der Ausdruck festgesetzt, dann ist die Entwicklung der Regeln nicht conventionell, sondern nothwendig. Bei dem Ausdruck $\frac{a^n}{a^n}$ ist es klar, daß die Zahl, wie oft die Quantität a als Faktor genommen werden solle, auf unzählige Weisen ausgedrückt werden konnte; aber angenommen, daß die gegenwärtige gewählt wird, ist die Regel nicht conventionell, sondern absolut nothwendig; denn, wie der Ausdruck auch immer sei, immer ist es gewiß, daß die Division einer Quantität durch sich selbst mit verschiedenen Exponenten als Resultat die Verminderung der Zahl giebt, welche anzeigt, wie oft sie als Faktor genommen wird, was durch den Rest der Exponenten bezeichnet wird, und

deßhalb, wenn diese Zahl gleich ist in dem Dividenden und in dem Devisor, wird das Resultat = 0 sein. Hieraus erhellt, daß auch in der Algebra die Schöpfung des Geistes sich darauf beschränkt, Bedingungen zu setzen und sie auszudrücken, wie es ihm beliebt; allein hier hört sein freies Werk auf, denn aus diesen Bedingungen resultiren nothwendige Wahrheiten; er macht sie nicht, er erkennt sie nur.

311. Das Verdienst des Vico in diesem Punkte besteht darin, eine sehr lichtvolle Idee über die Ursache der größeren Gewißheit in den rein idealen Wissenschaften ausgesprochen zu haben. In diesen setzt der Geist selbst die Bedingungen, unter denen er das Gebäude zu errichten hat; er wählt, so zu sagen, das Terrain, bildet den Plan und erbaut die Constructionen nach ihm; in dem realen Gebiete ist dieses Terrain schon vorherbezeichnet, sowie der Plan des Gebäudes und die Materialien, aus denen es aufgeführt werden soll. In beiden Fällen ist er den allgemeinen Gesetzen der Vernunft unterworfen, doch mit dem Unterschiede, daß er im rein idealen Gebiete nur diese Gesetze und weiter nichts zu beachten hat, in dem realen hingegen nicht absehen kann von den Objekten an sich betrachtet, und daher verurtheilt ist, alle Inconvenienzen zu erdulden, die sie durch ihre Natur ihm darbieten.

Erklären wir dies durch ein Beispiel. Wenn ich die Beziehungen der Seiten eines Triangels unter gewissen Bedingungen bestimmen will, so genügt es, sie vorauszusetzen und mich an sie zu halten; der ideale Triangel ist in meinem Geiste eine ganz genaue und fixirte Sache. Wenn ich ihn gleichschenklig annehme mit der Beziehung der Seiten zur Basis wie 5 zu 3, so ist diese Beziehung absolut, unveränderlich, so lange ich die Annahme nicht umstoße; in allen Operationen, die ich mit diesen Daten vornehme, kann ich mich wohl in der Rechnung irren, aber der Irrthum wird nicht entstehen aus der Ungenauigkeit der Daten. Der Geist erkennt gut, weil das Erkannte sein eigenes Werk ist. Wenn der Triangel nicht rein ideal, sondern auf dem Papier oder auf der Erde ver-

wirklicht ist, wird der Geist schwach; denn die Bedingungen, die er mit aller Genauigkeit im idealen Gebiete fixirt, können nicht in derselben Weise auf das reale Gebiet übertragen werden, und auch wenn sie es würden, so entbehrt der Geist der Mittel, um es festzustellen. Ebendeßhalb sagt Vico mit vieler Wahrheit, daß unsere Erkenntnisse an Gewißheit verlieren in dem Maße, als sie vom idealen Gebiete sich entfernen und in die Realität der Dinge eindringen.

312. Dugald-Steward hat vielleicht aus dieser Lehre des Vico geschöpft bei der Erklärung der Ursache der größeren Gewißheit der mathematischen Wissenschaften. Er sagt, daß diese sich nicht auf die Axiome, sondern auf die Definitionen gründe, d. h. er kommt mit geringem Unterschiede auf das System des neapolitanischen Philosophen zurück, daß nämlich die Mathematik die gewisseste Wissenschaft, weil sie eine intellektuelle Schöpfung ist, gegründet auf gewisse Bedingungen, die der Geist selbst setzt und die durch die Definition ausgedrückt werden.

313. Dieser Unterschied zwischen dem rein idealen und dem realen Gebiete war den scholastischen Philosophen nicht entgangen. Bei ihnen war der Ausspruch allgemein, daß es von den Zufälligkeiten und Einzelnheiten keine Wissenschaft gebe, daß die Wissenschaften sich nur auf die nothwendigen und allgemeinen Dinge beziehen. Man setzte statt des Wortes Zufälligkeiten (contingentia) Realität, denn jede endliche Realität ist zufällig, anstatt allgemein (universale) ideal, denn alles rein Ideale ist universal, und man wird ganz dasselbe mit anderen Worten ausgedrückt finden. Es ist schwer zu ermitteln, inwieweit die modernen Philosophen aus den Lehren der Scholastiker, in Betreff der Unterscheidung zwischen reinen und empirischen Erkenntnissen, geschöpft haben; gewiß aber ist, daß sich in den Werken der Scholastiker über diese Fragen höchst lichtvolle Stellen finden. Es wäre nicht zu verwundern, wenn einige moderne Philosophen sie gelesen hätten, namentlich

die deutschen (?), deren Fleiß sprüchwörtlich ist, besonders auf dem Gebiete der Gelehrsamkeit.

Anmerkung. (XXVII.)

Ich habe oben bemerkt, daß Dugald-Stewart vielleicht aus den Lehren Vico's geschöpft hat, ohne ihm dadurch den Vorwurf machen zu wollen, den man seinem Lehrer Reid gemacht hat, von welchem man sagte, er habe die Lehren des Jesuiten Buffier wieder hervorgezogen. Gleichwohl will ich, damit der Leser mit voller Kenntniß der Sache urtheilen könne, hier eine merkwürdige Stelle des schottischen Philosophen citiren, aus der man die Übereinstimmung einiger seiner Bemerkungen mit dem neapolitanischen Philosophen ersehen kann. Ich neige mich zu dem Glauben, daß, wenn Dugald-Stewart Vico gelesen hätte, er sich nicht über die Verwirrung beklagen würde, mit der diese Lehre verschiedene alte und neue Autoren auseinandergesetzt hätten.

„Der besondere Charakter der Art von Evidenz, welche demonstrative genannt wird, und welche die mathematischen Schlüsse so scharf von den anderen Wissenschaften unterscheidet, ist eine Thatsache, welche die Aufmerksamkeit eines Jeden erregt haben muß, der die Elemente der Geometrie kennt, und gleichwohl zweifle ich, daß ihre Ursache schon in befriedigender Weise bezeichnet worden. Locke sagt uns: »Was den Beweis bildet, ist die intuitive Evidenz jedes Schrittes des Ratiociniums;« auch ich gebe zu, wenn diese Evidenz in einem einzigen Punkte fehlte, so würde der ganze Beweis vernichtet; aber ich glaube nicht, daß die demonstrative Evidenz des Schlusses von diesem Umstande abhänge, auch wenn wir noch die andere Bedingung hinzufügten, welche Reid insbesondere hervorhebt: daß es nämlich für die demonstrative Evidenz nöthig sei, daß die ersten Prinzipe intuitiv gewiß sind. Als ich von den Axiomen handelte, hob ich die Ungenauigkeit dieser Bemerkung hervor, und zeigte überdies, daß in der Mathematik die ersten Prinzipe unserer Ratiocinien nicht Axiome, sondern Definitionen sind. Auf diesen letzten Umstand, d. h. auf diese Bedingung des Schließens, daß von Definitionen ausgegangen werde, muß die wahre Theorie des mathematischen Beweises sich gründen. Ich will diese Lehre hier ausführlich entwickeln, und zu gleicher Zeit einige höchst wichtige Folgen andeuten, die aus ihr sich ergeben."

„Da ich nicht ungerechter Weise die Ehre der Erfindung in

Anspruch nehmen will, muß ich vorerst erklären, daß die Idee, welche dieser Lehre zu Grunde liegt, bereits von mehreren alten sowohl als neueren Autoren angedeutet und auch ausführlich entwickelt worden; aber in allen findet sie sich in solcher Weise verwirrt durch andere, dem Gegenstande durchaus fremde Betrachtungen, daß die Aufmerksamkeit des Autors und des Lesers abgelenkt wird von dem Einen Prinzip, von dem die Lösung des Problems abhängt. . . . ."

„Wir haben schon in dem ersten Kapitel dieses Theiles gesehen, daß, während in den übrigen Wissenschaften die Sätze, welche aufzustellen sind, stets wirkliche oder angenommene Thatsachen ausdrücken, diejenigen, die in der Mathematik bewiesen werden, einfach eine Verbindung zwischen gewissen Voraussetzungen und gewissen Folgen aussprechen. So haben in der Mathematik unsere Ratiocinien ein ganz verschiedenes Objekt von demjenigen, auf welches sich der übrige Gebrauch unserer intellektuellen Fähigkeiten bezieht; denn sie haben nicht die Absicht, Wahrheiten zu bezeichnen, die auf wirkliche Existenzen sich beziehen, sondern nur den logischen Ursprung der Folgen zu bezeichnen, die aus einer gegebenen Hypothese entstehen. Wenn wir, von dieser Hypothese ausgehend, mit Genauigkeit Schlüsse machen, so ist es klar, daß nichts zur Evidenz des Resultates fehlen kann, da dieses sich darauf beschränkt, eine nothwendige Verknüpfung zu behaupten zwischen der Voraussetzung und der Schlußfolge; bei den anderen Wissenschaften werden unsere Schlüsse, auch wenn wir die Zweideutigkeit der Sprache als vermieden, und alle Schritte der Deduktion als streng genau annehmen, immer mehr oder minder ungewiß sein, da sie zuletzt auf Prinzipe sich stützen, die den Thatsachen entsprechen oder auch nicht entsprechen können." (II. Thl. Kap. 2. Abschn. 3.)

Dies ist genau die Lehre des Vico über die Ursache des Unterschiedes in den Graden der Evidenz und der Gewißheit; obgleich dieser Philosoph, um das Problem der Intelligenz zu erklären, zu einem allgemeinen Systeme erhebt, was der Schotte nur als eine Thatsache bezeichnet, um den Grund der mathematischen Evidenz zu erklären. Der P. Buffier (Von den ersten Wahrheiten. Thl. I. Kap. 11.) setzt dasselbe mit vieler Klarheit auseinander.

Ich habe ferner oben gesagt, daß es bei dem unermüdlichen Fleiße, welcher die Deutschen auszeichnet, nicht zu verwundern wäre, wenn sie die Scholastiker gelesen hätten; dies wird noch wahrscheinlicher, wenn man beachtet, daß Leibnitz diese Lektüre sehr empfiehlt,

und es scheint nicht glaublich, daß die neueren Deutschen den Rath eines so competenten Autors vergessen haben *).

Ich will von den vielen Stellen, welche sich bei Leibnitz über die Scholastiker finden, hier nur folgende anführen, die mir in hohem Grade merkwürdig erscheint: „Die Wahrheit ist verbreiteter, als man glaubt; doch nur zu oft findet sie sich verwirrt, geschwächt, verstümmelt, verdorben durch Zusätze, welche sie vernichten oder weniger nützlich machen. Wenn man diese Spuren der Wahrheit bei den Alten, oder allgemeiner gesprochen, bei den Vorgängern beachtete, so würde man Gold aus dem Koth, den Diamanten aus der Mine, Licht aus den Finsternissen hervorziehen, und dies wäre in Wahrheit perennis quaedam philosophia. Man kann sogar sagen, daß man einen Fortschritt in den Erkenntnissen bemerken würde. Die Orientalen hatten große und schöne Ideen über die Gottheit; die Griechen fügten die Schlußfolge und eine wissenschaftliche Form hinzu; die Kirchenväter merzten dasjenige aus, was Schlechtes in der griechischen Philosophie war; die Scholastiker suchten für das Christenthum dasjenige nützlich zu verwenden, was in der Philosophie der Heiden Annehmbares war. Zu wiederholten Malen habe ich es gesagt: Aurum latere in stercore illo scholastico barbarico, und ich wünschte, ich könnte einen geschickten, in dieser irländischen und spanischen Philosophie bewanderten Menschen finden, der Neigung und Fähigkeit hätte, an's Licht zu ziehen, was in ihr Gutes

*) Hier scheint sich Balmes denn doch im Irrthum zu befinden. Wenn wir auch den mühseligen Fleiß unserer Landsleute nicht in Zweifel ziehen wollen, glauben wir doch, daß die eigentliche Erudition in neuerer Zeit in Deutschland sehr abgenommen habe, von welcher das siebenzehnte und zum Theil auch noch das achtzehnte Jahrhundert so bewunderungswürdige Beispiele geliefert hat. Leibnitz und Wolf dürften wohl so ziemlich als die letzten eigentlich *gelehrten* unter den deutschen Philosophen anzusehen sein. Die moderne Ich-Philosophie, die mit Kant ihren Anfang nahm (von dem Balmes selbst an einem anderen Orte sagt, daß er sich, so zu sagen, in seinem Ich verschanzte), ist viel zu hochmüthig, als daß sie auf das objektive, positive Wissen einen großen Werth legte. Da sie in der Regel Alles aus sich selbst herausspinnen zu können meint, und ihr Ideal in ihrem Ich besitzt, hat sie nicht nöthig, aus ihrer Subjektivität herauszugehen, und mit positiven Studien sich zu befassen. Der deutsche Fleiß dürfte bei diesen modernen Philosophen sich wohl mehr auf *rein subjektives Grübeln* beschränkt haben, anstatt, wie bei den Vorfahren, auf objektive Studien sich zu werfen. Zudem ist Leibnitz diesen neueren Philosophen kaum eine competente Autorität. (Anm. d. Übersetzers.)

enthalten ist. Ich bin gewiß, daß seine Arbeit durch viele schöne und wichtige Wahrheiten belohnt werden würde. Früher gab es in der Schweiz einen Schriftsteller, der in der Scholastik mathematisirte; seine Werke sind wenig bekannt; was ich jedoch von ihnen gesehen habe, ist mir tief und beachtungswerth erschienen." (3. Brief an M. Remond de Montmort.)

So spricht Leibnitz, einer der größten Männer der neueren Zeiten, von dem Fontenelle mit Grund gesagt hat, daß er „alle Wissenschaften in seinem Solde habe". Man beurtheile demnach, ob derjenige sich auf dem Irrwege befindet, der das Studium dieser Autoren dem empfiehlt, der sich in der Philosophie tiefe Kenntnisse erwerben will. Auch abgesehen von dem inneren Nutzen, wäre jenes Studium nöthig, um mit Sachkenntniß jene Schulen zu beurtheilen, die, mögen sie werth sein, was sie wollen, ein Blatt in der Geschichte des menschlichen Geistes bilden.

XXXII. Kapitel.

Criterium des allgemeinen Sinnes.

314. Allgemeiner Sinn (sensus communis) ist ein höchst vager Ausdruck. Wie alle Ausdrücke, welche viele und verschiedene Ideen in sich schließen, muß auch dieser unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet werden, unter dem seiner etymologischen und seiner wirklichen Bedeutung. Diese beiden Bedeutungen sind nicht immer identisch, zuweilen sogar durchaus verschieden; aber selbst in ihrer Verschiedenheit pflegen sie innige Beziehungen zu einander zu haben. Um die Bedeutung ähnlicher Ausdrücke gebührend zu würdigen, ist es nöthig, sich nicht auf den philosophischen Sinn zu beschränken, und den gewöhnlichen nicht zu verschmähen. In diesem letzteren liegt oft tiefe Philosophie, denn in solchen Fällen ist der gewöhnliche Sinn eine Art kostbarer Niederschlag, den auf dem Worte der Durchzug der Vernunft in dem Zeitraum vieler Jahrhunderte angesetzt hat. Es geschieht oft, daß durch Verständniß und Analyse des gewöhnlichen Sinnes der philoso-

phische fixirt wird, und die verwickeltsten Fragen mit Leichtigkeit gelöst werden.

315. Es ist beachtenswerth, daß es neben den körperlichen Sinnen noch ein anderes Criterium giebt, das auch Sinn genannt wird. Sinn —, dieses Wort schließt die Reflexion aus, schließt jedes Ratiocinium, jede Combination aus; nichts von dem findet Raum in der Bedeutung des Wortes sentire, durch den Sinn wahrnehmen, fühlen. Wenn wir fühlen oder sinnlich wahrnehmen, verhält sich der Geist mehr passiv als aktiv; er setzt nichts aus sich selbst; er giebt nicht, er empfängt; er übt keine Thätigkeit aus, sondern erleidet etwas. Diese Analyse führt uns zu einem wichtigen Resultate, nämlich, von der Idee des allgemeinen Sinnes alles das zu trennen, worin der Geist seine Aktivität ausübt und hierdurch einen der Charaktere dieses Criteriums zu fixiren, nämlich den, daß in Betreff seiner der Verstand nichts weiter thut, als einem Gesetz sich zu unterwerfen, das er fühlt, einer instinktartigen Nothwendigkeit, die er nicht vermeiden kann.

316. Das Wort: allgemein schließt ferner alles Individuelle aus und zeigt an, daß das Objekt des allgemeinen Sinnes ein allen Menschen gemeinschaftliches sei.

Die einfachen Thatsachen des Bewußtseins gehören dem Sinne an, aber nicht dem allgemeinen Sinne, der Geist nimmt sie wahr, absehend von der Objektivität und der Allgemeinheit; was er in sich erfährt, ist ausschließlich seine Erfahrung, hat nichts zu schaffen mit der der Anderen.

In dem Worte: allgemein liegt die Andeutung, daß die Objekte dieses Criteriums für alle Menschen vorhanden sind, und sich folglich auf das objektive Gebiet beziehen; denn das rein subjektive als solches beschränkt sich auf die Individualität, und berührt in nichts die Allgemeinheit. Diese Bemerkung ist so richtig, daß in der gewöhnlichen Sprache niemals dem allgemeinen Sinne entgegengesetzt ein Phänomen genannt wird, wie außerordentlich es auch sei, wenn nur einfach das Phänomen ausgedrückt und von seiner Beziehung zum Objekt

abgesehen wird. Einem Menschen, welcher sagt: ich erfahre diese oder jene Sensation, es scheint mir, daß ich diese oder jene Sache sehe, widersetzt sich nicht der allgemeine Sinn; wenn er aber sagt: diese Sache ist so, dann erwiedert man ihm, wenn die Behauptung extravagant ist: dies ist dem allgemeinen (gesunden) Sinne zuwider.

317. Ich glaube, daß der Ausdruck: allgemeiner Sinn (sensus communis) ein Gesetz unseres Geistes bezeichnet, das dem Scheine nach verschieden ist, je nachdem die Fälle verschieden sind, in denen es Anwendung findet, das aber in Wirklichkeit und trotz seiner Modificationen ein einziges und stets dasselbe ist, und in einer natürlichen Hinneigung unseres Geistes besteht, seine Zustimmung gewissen Wahrheiten zu geben, die weder durch das Bewußtsein bestättigt, noch durch die Vernunft bewiesen werden, und welche alle Menschen nöthig haben, um die Bedürfnisse des sinnlichen, intellektuellen und moralischen Lebens zu befriedigen.

An dem Namen liegt wenig, wenn man über die Thatsache einig ist; ob das Wort: allgemeiner Sinn der passendste Ausdruck sei, sie zu bezeichnen, ist eine Frage der Sprache, nicht der Philosophie. Was wir zu thun haben, ist, zu prüfen, ob in der That jene Hinneigung besteht, von der wir sprechen, unter welchen Formen sie sich darstellt, auf welche Fälle sie anzuwenden, und bis zu welchem Punkte und in welchem Grade sie als ein Criterium der Wahrheit betrachtet werden kann.

Bei der vielfachen Verwicklung der Akte und Fähigkeiten unseres Geistes mit einander, und bei der Menge und Verschiedenheit der Objekte, welche sich ihm darbieten, ist es klar, daß diese Hinneigung sich nicht immer mit demselben Charakter darstellen kann, und daß sie verschiedene Modificationen zu erleiden hat, welche sie als eine verschiedene Thatsache ansehen lassen können, obgleich sie in Wirklichkeit nur dieselbe ist, in entsprechender Weise umgeformt. Das beste Mittel, die Verwirrung der Ideen zu vermeiden, ist, die verschiedenen Fälle

auseinander zu halten, in denen die Ausübung dieser Hinneigung statthaben kann.

318. Zunächst finden wir sie bei den Wahrheiten der unmittelbaren Evidenz. Der Verstand beweist sie nicht und kann sie nicht beweisen, und gleichwohl muß er ihnen zustimmen, bei Strafe zu erlöschen, wie eine Lampe, der die Nahrung fehlt. Für das intellektuelle Leben ist unerläßliche Bedingung der Besitz einer oder mehrerer primitiver Wahrheiten; ohne diese ist die Intelligenz ein Absurdum. Wir finden also hier einen der Fälle, der in der Definition des allgemeinen Sinnes mitbegriffen ist: Unmöglichkeit des Beweises; intellektuelle Nothwendigkeit, welche durch die Zustimmung befriedigt werden muß; unwiderstehliche und allgemeine Hinneigung zu dieser Zustimmung.

Ist ein Übelstand dabei vorhanden, dieser Hinneigung den Namen des allgemeinen Sinnes zu geben? Was mich betrifft, so werde ich nicht um Worte streiten; ich bezeichne die Thatsache, und habe auf dem Gebiete der Philosophie weiter nichts nöthig. Ich gebe zu, daß, wenn es sich um die unmittelbare Evidenz handelt, die Hinneigung zur Zustimmung nicht allgemeiner Sinn genannt zu werden pflegt, und zwar nicht ohne Grund. Um in eigentlicher Weise den Namen Sinn anzuwenden, ist es nöthig, daß der Geist mehr wahrnehme, fühle, als erkenne, und bei der unmittelbaren Evidenz erkennt er mehr, als er wahrnimmt. Wie dem auch sei, ich wiederhole, daß am Namen nichts liegt, obgleich es nicht schwer wäre, irgend einen gewichtigen Autor zu finden, der dem Criterium der Evidenz den Namen: allgemeiner Sinn gegeben hat. Ich wünsche weiter nichts, als dieses Gesetz unserer Natur zu bezeichnen, das uns die Neigung verleiht, gewissen, vom Bewußtsein und Ratiocinium unabhängigen Wahrheiten zuzustimmen.

319. Nicht bloß die unmittelbare Evidenz hat die unwiderstehliche Neigung der Natur für sich; dasselbe findet Statt bei der mittelbaren. Unser Geist stimmt mit Nothwendigkeit

nicht nur den ersten Prinzipien bei, sondern auch allen Sätzen, die mit ihnen klar verknüpft sind.

320. Diese natürliche Hinneigung zur Zustimmung beschränkt sich nicht auf den subjektiven Werth der Ideen, sie erstreckt sich auch auf den objektiven. Wir haben bereits gesehen, daß diese Objektivität ebenfalls nicht direkt und a priori beweisbar ist, obgleich wir sie nothwendig haben. Wenn unsere Intelligenz sich nicht auf ein rein ideales und subjektives Gebiet beschränken soll, ist es nöthig, daß wir nicht bloß wissen, daß die Dinge uns so *scheinen* mit unmittelbarer oder mittelbarer Evidenz, sondern daß sie in Wirklichkeit *sind*, wie sie uns scheinen. Es ist also Nothwendigkeit vorhanden, der Objektivität der Ideen unsere Zustimmung zu geben, und wir finden in uns die unwiderstehliche und allgemeine Hinneigung zu dieser Zustimmung.

321. Was von der mittelbaren und unmittelbaren Evidenz rücksichtlich des objektiven Werthes der Ideen gesagt worden, findet nicht nur statt in dem rein intellektuellen, sondern auch in dem moralischen Gebiete. Der Geist, begabt, wie er ist, mit Freiheit, hat Regeln nöthig, um nach ihnen sich zu richten; wenn die ersten intellektuellen Prinzipe nothwendig sind, um zu erkennen, dann sind dies nicht minder die moralischen, um zu wollen und zu handeln; was für den Verstand die Wahrheit und der Irrthum, ist für den Willen das Gute und das Böse. Außer dem Leben des Verstandes giebt es auch ein Leben des Willens; jener vernichtet sich, wenn er der Prinzipe entbehrt, auf denen er fußen kann; dieser geht gleichfalls als moralisches Wesen zu Grunde, oder ist eine unbegreifbare Monstruosität, wenn er keine Regel hat, deren Befolgung oder Übertretung seine Vollkommenheit oder Unvollkommenheit constituirt. Hier ist eine andere Nothwendigkeit der Zustimmung zu gewissen moralischen Wahrheiten vorhanden, und eben deßhalb finden wir auch wieder in uns jene unwiderstehliche und allgemeine Neigung zur Zustimmung.

Und hier ist zu beachten, daß, da es in dem moralischen

Gebiet nicht genügt, zu erkennen, sondern nothwendig ist, zu handeln, und da eines der Prinzipe der Handlung das Gefühl ist, die moralischen Wahrheiten nicht bloß erkannt, sondern auch gefühlt werden; wenn sie dem Geiste sich darbieten, stimmt ihnen der Verstand bei als unumstößlichen, und erfaßt sie das Herz mit Enthusiasmus und Liebe.

322. Die Sensationen, als rein subjektive betrachtet, genügen ebenfalls nicht für die Bedürfnisse des sensitiven Lebens. Es ist nothwendig, daß wir gewiß sind, daß unsere Sensationen einer äußeren Welt entsprechen, die nicht bloß phänomenal, sondern real und wahr ist. Die große Masse der Menschen besitzt weder die Fähigkeit, noch die Zeit, welche erforderlich ist, um die philosophischen Fragen über die Existenz der Körper zu erörtern, und sich für oder gegen Berkley und seine Anhänger zu entscheiden; was sie bedarf, ist, vollkommen gewiß zu sein, daß die Körper existiren, daß die Sensationen in Wirklichkeit ein äußeres Objekt haben. Diese Sicherheit besitzen alle Menschen, indem sie der Objektivität der Sensationen, d. h. der Existenz der Körper mit unwiderstehlichem Glauben ihre Zustimmung geben.

323. Der Glaube an die menschliche Autorität bietet uns einen anderen Fall dieses wunderbaren Instinktes dar. Das Individuum und die Gesellschaft bedürfen diesen Glauben; ohne ihn wäre die menschliche Gesellschaft und die Familie unmöglich; das Individuum selbst wäre zur Isolirung und deßhalb zum Tode verurtheilt. Ohne den Glauben an das Wort des Menschen würde das Menschengeschlecht verschwinden. Dieser Glaube hat bestimmte Grade, je nach verschiedenen Umständen, aber er existirt immer; der Mensch neigt durch einen natürlichen Instinkt dazu hin, dem Menschen zu glauben. Wenn es viele Menschen sind, welche sprechen und gegen sich keine Anderen haben, die im entgegengesetzten Sinne sprechen, ist die Kraft der Hinneigung größer im Verhältniß, als die Zahl der Zeugen wächst, bis sie auf einen Punkt kommt, wo sie unwiderstehlich wird. Wer zweifelt daran, daß Constantinopel existirt? Und

gleichwohl wissen wir es meistens nur durch das Wort anderer Menschen.

Worauf gründet sich der Glaube an die menschliche Autorität? Die philosophischen Gründe, welche man dafür anführen kann, sind der größeren Masse der Menschen unbekannt; gleichwohl ist ihr Glaube gleich fest, wie der der Philosophen. Aus welcher Ursache? Weil ein Bedürfniß vorhanden und ein Instinkt ihm zur Seite steht, es zu befriedigen; der Mensch hat nöthig, dem Menschen zu glauben, und er glaubt ihm. Und man beachte wohl, je größer die Nothwendigkeit, desto größer ist der Glaube: die sehr Unwissenden, die Schwachen, glauben Alles, was man ihnen sagt; ihr Führer sind die anderen Menschen, und sie folgen ihnen blind; das zarte Kind, welches nichts aus sich selbst weiß, glaubt mit gänzlicher Hingabe die größten Extravaganzen; das Wort Aller, die es umgeben, ist für dasselbe unfehlbares Criterium der Wahrheit.

324. Außer den ersten intellektuellen und moralischen Prinzipen, der Objektivität der Ideen und Sensationen, dem Werthe der menschlichen Autorität, bedarf der Mensch die augenblickliche Zustimmung zu gewissen Wahrheiten, deren Beweis, wenn er auch mit Hülfe der Zeit ihn zu Stande bringen könnte, ihm unmöglich ist wegen der Plötzlichkeit, mit der sie sich darbieten, und die ein rasches Urtheil und zuweilen selbst Handlung fordert. Für alle diese Fälle ist eine natürliche Neigung vorhanden, die uns zum Glauben antreibt.

Daher kommt es, daß wir instinktmäßig es für unmöglich oder fast unmöglich halten, eine bestimmte Wirkung durch eine zufällige Combination zu erzielen, z. B. eine Seite aus Virgil zu bilden durch zufälliges Hinwerfen einer Handvoll Drucklettern, einen sehr kleinen Punkt zu treffen, ohne zu zielen, und Ähnliches. Ist hier ein philosophischer Grund vorhanden? Gewiß; aber das Volk kennt ihn nicht. Dieser Grund erhält Evidenz in der Theorie der Probabilitäten, und ist eine instinktmäßige Anwendung des Prinzipes der Causalität und des natürlichen Widerstrebens unseres Geistes, eine Wirkung ohne

Ursache anzunehmen, oder Ordnung, wo keine ordnende Intelligenz vorhanden.

325. Im menschlichen Leben sind in unzähligen Fällen die Argumente der Analogie nothwendig. Woher wissen wir, daß die Sonne morgen aufgehen wird? Durch die Gesetze der Natur. Woher wissen wir, daß sie fortdauern werden, zu wirken? Es ist klar, daß wir endlich bei der Analogie stehen bleiben müssen: die Sonne wird morgen aufgehen, weil sie heute und gestern aufging und noch nie ausblieb. Woher wissen wir, daß der Frühling Blumen und der Herbst Früchte mit sich bringen wird? Weil es in den bisherigen Jahren so gewesen. Die Gründe, welche man anführen kann, indem man das Argument der Analogie auf die Beständigkeit der Naturgesetze und die Beziehung gewisser physischen Ursachen zu bestimmten Wirkungen stützt, kennt das Volk nicht; doch es bedarf der Zustimmung und giebt sie.

326. In all' den Fällen, die ich so eben angeführt habe, kann die Hinneigung zum Glauben allgemeiner Sinn (sensus communis) genannt werden und wird auch wirklich so genannt, mit Ausnahme vielleicht der unmittelbaren Evidenz. Der Grund, warum man hier eine Ausnahme macht, liegt darin, daß, wenn auch bei ihr kein Beweis statthaft ist, gleichwohl eine klare Anschauung vorhanden, daß das Prädikat in der Idee des Subjektes enthalten ist. In den übrigen Fällen ist aber weder ein Beweis, noch diese Anschauung vorhanden; der Mensch stimmt zu durch einen natürlichen Impuls; wenn ihm etwas gegen seinen Glauben eingewendet wird, richtet er die Aufmerksamkeit nicht auf den Begriff, wie bei der unmittelbaren Evidenz; er findet sich vollkommen verwirrt, ohne zu wissen, was er antworten soll; er wendet auf die Einwendung nicht den Namen des Irrthums oder Absurdums an, sondern der Ungereimtheit, und nennt sie dem allgemeinen (gesunden) Sinne zuwider.

Betrachten wir dies an einigen Beispielen. Man denke sich einen sehr großen Sandhaufen, in welchen ein sehr kleines Getreidekorn geworfen worden, und der dann nach allen Richtungen

hin durchrüttelt wird. Es kommt ein Mensch und sagt: Ich will die Hand hineinstecken und augenblicklich das verborgene Korn hervorziehen. Was erwiedert man diesem Menschen? Was antworten ihm die Umstehenden? Nichts; verwirrt blicken sie einander an und rufen aus: Welche Ungereimtheit! mit diesem ist es wohl nicht recht richtig; er hat keinen gesunden Sinn. Ein Anderer kommt und sagt: Alles, was wir sehen, ist nichts; es giebt keine äußere Welt; wir selbst haben keinen Körper. Oder: Ich glaube es nicht, daß eine Stadt existirt, die London heißt. In all' diesen Fällen weiß man nichts zu entgegnen; man hört die Narrheit, und stößt sie von sich durch natürlichen Instinkt; der Geist *fühlt*, daß dies eine Narrheit ist, ohne es zu sehen.

327. Ist der allgemeine Sinn ein sicheres Criterium der Wahrheit? Ist er es in allen Fällen? Und wenn nicht in allen, in welchen? Welche Charaktere muß er besitzen, um für ein unfehlbares Criterium gehalten zu werden? Dies ist es, was wir nun zu untersuchen haben.

Der Mensch kann sich seiner Natur nicht entäußern; wenn diese spricht, dann sagt die Vernunft, daß sie nichts entgegnen könne. Eine natürliche Hinneigung ist in den Augen der Philosophie eine höchst achtungswerthe Sache, eben darum, weil sie *natürlich* ist; der Vernunft und dem freien Willen kommt es zu, sie nicht ausarten zu lassen. Was in dem Menschen natürlich ist, ist nicht immer ewig fest, wie bei den Thieren. In diesen ist der Instinkt blind, weil er es dort sein muß, wo weder Vernunft noch Freiheit ist. In dem Menschen sind die natürlichen Neigungen in ihrer Ausübung der Freiheit und der Vernunft unterworfen; wenn man sie daher Instinkt nennt, so muß das Wort in anderer Bedeutung gefaßt werden, als die wir ihm geben, wenn wir es auf die Thiere anwenden. Was in dem moralischen Gebiete geschieht, wiederholt sich auch in dem intellektuellen; wir müssen nicht allein für unser Herz Sorge tragen, sondern auch für unseren Verstand. Beide sind dem Gesetz der Perfektibilität unterworfen; das Gute und das Böse,

die Wahrheit und der Irrthum sind die Objekte, die sich uns darbieten. Die Natur selbst sagt uns, welches der Pfad sei, den wir einzuschlagen haben, zwingt uns aber nicht dazu; Leben und Tod liegt vor uns; was uns gefällt, wird uns gegeben.

328. Unabhängig von der Handlung des freien Willens ist in dem Menschen eine Eigenschaft vorhanden, welche viel dazu beiträgt, daß die natürlichen Neigungen oft von ihrem Objekte abweichen: die Schwäche. Daher ist es nicht zu verwundern, daß diese Abweichung so häufig vorkommt, und unsere Neigungen uns zum Irrthum, anstatt zur Wahrheit hinführen. Dies macht es um so nöthiger, die Charaktere des allgemeinen Sinnes genau festzustellen, der zu einem absolut unfehlbaren Criterium dienen kann.

329. Die Bedingungen, welche nach meiner Meinung mit dem allgemeinen Sinne, der nie täuscht, verbunden sein müssen, sind folgende:

1) Die Hinneigung zur Zustimmung muß in jeder Hinsicht unwiderstehlich sein, so daß der Mensch auch nicht mittelst der Reflexion ihr entgegentreten oder sich von ihr losmachen kann.
2) Aus dieser ersten Bedingung ergiebt sich die zweite, nämlich: Jede Wahrheit des allgemeinen Sinnes ist absolut gewiß für das ganze Menschengeschlecht.
3) Jede Wahrheit des allgemeinen Sinnes kann die Prüfung der Vernunft aushalten.
4) Jede Wahrheit des allgemeinen Sinnes hat zum Objekt die Befriedigung irgend eines großen Bedürfnisses des sensitiven, intellektuellen oder moralischen Lebens.

330. Wenn diese Charaktere zusammentreffen, ist das Criterium des allgemeinen Sinnes absolut infallibel, und man kann die Skeptiker herausfordern, ein Beispiel aufzuweisen, wo es geirrt hätte. In dem Maße, als diese Bedingungen in

höherem Grade sich vereinigen, ist das Criterium des allgemeinen Sinnes um so gewisser, indem durch sie die Grade seines Werthes gemessen werden müssen. Erklären wir dies durch einige Beispiele.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die große Masse der Menschen die Sensationen objektivirt, und zwar bis zu dem Grade, auf das Äußere selbst dasjenige zu übertragen, was sie empfinden, ohne zwischen dem zu unterscheiden, was hier Subjektives und Objektives vorhanden. Die Farben betrachtet das Menschengeschlecht als an den Sachen selbst vorhanden; das Grün ist für dasselbe nicht die Sensation des Grünen, sondern eine gewisse Sache, eine Qualität, oder wie man es nennen will, die dem Objekte inhärirt. Ist es in Wirklichkeit so? Nein; in dem äußeren Objekte liegt die Ursache der Sensation, die Disposition der Theile, um mittelst des Lichtes jenen Eindruck hervorzubringen, den wir Grün nennen. Der allgemeine Sinn täuscht uns, da die philosophische Analyse ihn des Irrthums überführt. Allein, hat er die oben angeführten Bedingungen? Keineswegs. Offenbar fehlt ihm schon die dritte, die Prüfung der Vernunft aushalten zu können; sobald man näher reflektirt, entdeckt man, daß hier eine ebenso unschuldige als schöne Täuschung vorhanden. Es fehlt aber überdies der Zustimmung die Eigenschaft der Unwiderstehlichkeit; denn sobald wir uns überzeugen, daß hier eine Täuschung vorhanden, hört die Zustimmung auf. Diese Zustimmung ist auch nicht allgemein, denn die Gelehrten haben sie nicht. Sie ist nicht unbedingt nöthig, um irgend ein Bedürfniß des Lebens zu befriedigen, und hat folglich keine der oben angeführten Bedingungen.

Was vom Gesichte gesagt worden, kann auf alle Sensationen angewendet werden. Bis auf welchen Punkt wird also das Zeugniß des allgemeinen Sinnes Gültigkeit haben, insofern es uns zur Objektivirung der Sensation hinneigt? Damit verhält es sich folgendermaßen.

Für die Bedürfnisse des Lebens ist die Gewißheit nothwendig, daß den Sensationen äußere Objekte entsprechen. Dem

stimmen durch unwiderstehlichen Impuls alle Menschen, ohne irgend einen Unterschied, bei. Die Reflexion genügt nicht, um uns von dieser natürlichen Hinneigung los zu machen, und die Vernunft, auch die spitzfindigste, ist nicht im Stande, wenn sie selbst zuweilen die Fundamente dieses Glaubens wankend machen kann, ihn des Irrthums zu überführen. Diejenigen, welche den größten Werth diesen Spitzfindigkeiten beilegen, können nur sagen: Wir wissen nicht, daß die Körper existiren, aber nie: Wir wissen, daß sie nicht existiren.

Hier also vereinigt die natürliche Hinneigung in sich alle Charaktere, um zum Range eines unfehlbaren Criteriums sich zu erheben; sie ist unwiderstehlich, sie ist allgemein, sie befriedigt ein großes Bedürfniß des Lebens, sie hält die Prüfung der Vernunft aus.

Was die Qualitäten betrifft, das direkte Objekt der Sensation, so haben wir nicht nöthig, daß diese in den Körpern selbst existiren; es genügt uns, daß in ihnen etwas sei, das auf uns, wie dies auch geschehe, den entsprechenden Eindruck macht. Es liegt wenig daran, ob die grüne oder gelbe Farbe Qualitäten der Objekte sind, oder nicht, wenn in diesen nur jene Qualität beständig vorhanden, welche in den entsprechenden Fällen auf uns die Sensation der grünen oder gelben Farbe hervorbringt. Für alle Bedürfnisse des Lebens resultirt dasselbe in beiden Fällen; auch wenn die philosophische Analyse von Allen erkannt wäre, würden die Beziehungen des Menschen zur sinnlichen Welt nicht gestört werden. Es wäre dann vielleicht eine Art von Entzauberung der Natur vorhanden, denn die Welt, der Sensationen entkleidet, verliert ihre Schönheit; aber der Zauber dauert fort für die meisten Menschen; ihm ist selbst der Philosoph unterworfen, mit Ausnahme der kurzen Augenblicke der Reflexion, und auch in diesen fühlt er einen Zauber anderer Art bei der Betrachtung, daß einen großen Theil der Schönheit, die den Objekten beigelegt wird, der Mensch in sich selbst trägt, und daß die einfache Ausübung der

harmonischen Fähigkeiten eines sinnlichen Wesens hinreicht, um das ganze Universum mit Glanz und Pracht zu bekleiden.

Anmerkung. (XXVIII.)

Der Autor, auf den ich oben anspiele (318), ist Fenelon, der unter dem Namen des allgemeinen Sinnes auch das Criterium der Evidenz mitbegreift, wie aus folgender Stelle hervorgeht: „Was ist der allgemeine Sinn? Besteht er nicht in den ersten Begriffen, welche alle Menschen von denselben Sachen haben? Dieser allgemeine Sinn, welcher immer und überall derselbe ist, der jeder Prüfung vorhergeht und sie sogar in gewissen Fragen für lächerlich hält, bei denen man lacht, anstatt zu prüfen, der dem Menschen das Zweifeln unmöglich macht, wie sehr er sich auch anstrengen mag, zu zweifeln, dieser Sinn, den alle Menschen haben, der nur befragt zu werden braucht, um uns sofort die Evidenz oder das Absurde der Frage zu zeigen, ist er nicht dasselbe, was ich meine Ideen nenne? Dies sind also jene Ideen oder allgemeinen Begriffe, denen ich nicht widersprechen und die ich nicht prüfen kann, nach denen ich im Gegentheil Alles prüfe und beurtheile, so daß ich nicht streite, sondern vielmehr lache, wenn sich mir etwas darbietet, was demjenigen klar entgegengesetzt ist, was diese unveränderlichen Ideen mir darstellen." (Existenz Gottes. II. Theil. Nr. 33.)

Ohne Zweifel spricht Fenelon an dieser Stelle von der Evidenz, denn außer daß er dieses Wort selbst gebraucht, bezieht er sich auf die unveränderlichen Ideen; unter allgemeinem Sinn versteht er eben die allgemeinen Ideen, nach denen wir Alles beurtheilen, oder mit anderen Worten, die Ideen, aus denen die Evidenz entspringt.

XXXIII. Kapitel.

Irrthum des Lamennais in Betreff der allgemeinen Übereinstimmung.

331. Der instinktartige Glaube an die menschliche Autorität, von dem ich im vorigen Kapitel gesprochen habe, ist eine durch die Erfahrung bestättigte Thatsache, welche noch kein Philosoph in Zweifel gezogen hat. Dieser Glaube, von der

Vernunft in gebührender Weise geregelt, bildet eines der Criterien der Wahrheit. Die Irrthümer, zu denen er in gewissen Fällen führen kann, sind von der menschlichen Schwäche unzertrennlich, und werden reichlich aufgewogen durch die Vortheile, welche aus diesem Glauben für das Individuum und die Gesellschaft erwachsen.

Ein berühmter Schriftsteller hat alle Criterien auf das der menschlichen Autorität zurückführen wollen, und hat kühn behauptet: „Die allgemeine Übereinstimmung (sensus communis) ist für uns das Siegel der Wahrheit, und ein anderes giebt es nicht." (Lamennais sur l'indifference. Tom. II. cap. 13.) Dieses eben so irrthümliche als abentheuerliche System, in welchem Worte von so verschiedenem Sinn wie sensus und consensus verwechselt werden, wird mit jener beredten Übertreibung vertheidigt, welche diesen ausgezeichneten Schriftsteller charakterisirt, obwohl neben der Beredtsamkeit die philosophische Tiefe verloren geht. Die Resultate einer solchen Lehre sind offenbar geworden in dem traurigen Schicksal, das jener ebenso glänzende, wie unglückliche Geist gehabt hat. Er öffnete einen Abgrund, in dem alle Wahrheit verschlungen wurde; der erste, der sich in ihm begraben hat, war er selbst. An die Autorität der Anderen stets und überall appelliren, heißt das Individuum jedes Criteriums berauben, heißt Alle zu Grunde richten, mit Einschluß dessen, der sich feststellen wollte.

Man begreift nicht, wie ein solches System in einem so erhabenen Geiste sich festsetzen konnte; wenn man die beredten Blätter liest, auf denen es entwickelt wird, empfindet man eine unaussprechliche Pein, daß man so glänzende Lichtblicke dazu verwendet sieht, alle Trivialitäten der Skeptiker zu wiederholen, um endlich bei dem größten Paradoxon und dem am wenigsten philosophischen Systeme, das erdacht werden kann, stehen zu bleiben.

Das einzige Criterium nennt Lamennais die allgemeine Übereinstimmung; gleichwohl genügt ein flüchtiger Blick auf die

übrigen, um sich zu überzeugen von der Unfruchtbarkeit des neuen, sie hervorzubringen.

332. Vor allem Anderen kann das Zeugniß des Bewußtseins in keiner Weise auf fremde Autorität sich stützen. Gebildet, wie es wird, durch eine Reihe von Thatsachen, die unserem Geiste innerlich gegenwärtig sind, ohne daß es möglich wäre, ohne dieselben den individuellen Gedanken auch nur zu begreifen, ist es klar, daß es nothwendig vor der Anwendung jedes anderen Criteriums existiren muß, denn das Criterium ist unmöglich für denjenigen, der nicht denkt.

Es giebt nichts Schwächeres in wissenschaftlicher Hinsicht, als die Widerlegung des Prinzipes des Descartes, welche Lamennais geben will. „Wenn Descartes," sagt er, „um aus seinem methodischen Zweifel herauszukommen, den Satz aufstellt: Ich denke, also bin ich, so springt er über einen unermeßlichen Abgrund, und stellt den ersten Stein des Gebäudes, das er aufführen will, in die Luft; denn strenggenommen können wir nicht sagen: ich denke, ich bin, können auch nicht sagen: also, noch irgend etwas mittelst eines Schlusses behaupten." (Ebend.) Das Prinzip des Descartes war einer aufmerksameren Prüfung werth, wenn man ein neues System erfinden wollte; zu entgegnen, wir können nicht sagen: also, heißt das abgenutzte Argument der Schulen wiederholen, und zu behaupten, wir können nicht sagen: ich denke, heißt einer Thatsache des Bewußtseins widersprechen, welche die Skeptiker selbst nicht geläugnet haben. Ich habe am entsprechenden Orte ausführlich auseinandergesetzt, welches der Sinn des Prinzipes des Descartes sei, oder wenigstens sein sollte.

Wenn wir nach Lamennais nicht sagen können: ich denke, dann können wir noch weit weniger sagen: die Anderen denken, und da wir den fremden Gedanken absolut nothwendig haben in dem Systeme, welches die allgemeine Übereinstimmung als einziges Criterium aufstellt, so folgt, daß Lamennais seinen ersten Stein weit mehr in die Luft stellt, als diejenigen, welche die Philosophie auf eine Thatsache des Bewußtseins gründen.

333. Ein Criterium muß, umsomehr wenn es vorgiebt das einzige zu sein, zwei Bedingungen in sich vereinigen: es darf kein anderes voraussetzen, und muß auf alle Fälle Anwendung haben. Dasjenige der allgemeinen Übereinstimmung vereinigt sie aber offenbar am allerwenigsten; vor ihm ist das Zeugniß des Bewußtseins vorhanden; vor ihm ist auch das Zeugniß der Sinne vorhanden, denn wir können nicht wissen, worin die anderen übereinstimmen, wenn uns dessen nicht das Gehör oder das Gesicht vergewissert.

334. In diesen Fällen ist das Criterium nicht möglich und in vielen anderen ist es höchst schwierig, wo nicht ebenfalls unmöglich. Bis zu welchem Punkte ist die allgemeine Übereinstimmung nöthig? Wenn das Wort allgemein sich auf das ganze Menschengeschlecht bezieht, wie werden die Stimmen des ganzen Menschengeschlechtes eingesammelt? Wenn die Übereinstimmung nicht einstimmig zu sein braucht, wo ist die Gränze, woselbst der Widerspruch oder die bloße Nicht-Zustimmung Einiger die Legitimität des Criteriums vernichtet?

335. Der Irrthum des Lamennais kommt daher, daß er die Wirkung für die Ursache und die Ursache für die Wirkung hält. Er sah, daß es gewisse Wahrheiten giebt, in denen Alle übereinstimmen, und sagte: Die Garantie der Gewißheit jedes Einzelnen liegt in der Übereinstimmung der Totalität. Hätte er den Gegenstand genau analysirt, so würde er bemerkt haben, daß der Grund der Gewißheit des Individuums nicht aus der Übereinstimmung der Anderen entsteht, sondern im Gegentheil, der Grund, weßhalb alle übereinstimmen, der ist, daß Jeder für sich zur Zustimmung sich gezwungen sieht. Bei dieser großen Abstimmung des Menschengeschlechtes giebt Jeder sein Votum in gewissem Sinne durch den Impuls der Natur selbst, und da alle den nämlichen Impuls in sich erfahren, ist das Votum Aller dasselbe. Lamennais sagte: Jeder votirt in derselben Weise, weil Alle so votiren, und hat dabei nicht bemerkt, daß auf diese Art die Votation weder endigen, noch anfangen kann. Diese Vergleichung ist keine Satyre, sie ist ein streng

philosophisches Argument, dem nichts entgegnet werden kann; es genügt, um das Ungegründete und Widersprechende des Lamennais'schen Systemes zu offenbaren, wie es andererseits auch den Ursprung des Irrthumes zeigt, welcher in der Verwechselung der Wirkung mit der Ursache liegt.

336. Lamennais beruft sich auf das Zeugniß des Bewußtseins, um zu beweisen, daß sein Criterium das einzige ist; ich glaube, daß dieses Zeugniß grade das Gegentheil beweist. Wer hat jemals auf die Autorität der Anderen gewartet, um von der Existenz der Körper sich zu vergewissern? Sehen wir nicht, daß die Thiere selbst kraft eines natürlichen Instinktes in ihrer Weise die Sensationen objektiviren? Um dem Worte der Menschen zu glauben, ist noch ein anderes Criterium als die allgemeine Übereinstimmung nöthig; sonst würden wir nie irgend Jemandem glauben können, aus dem einfachen Grunde, weil es nicht möglich wäre, sich dessen zu versichern, was die Anderen sagen oder denken, ohne damit zu beginnen, irgend Einem zu glauben. Bezieht sich etwa das Kind, um dem, was seine Mutter ihm erzählt, Glauben zu schenken, auf die Autorität der Anderen? Gehorcht es nicht vielmehr dem natürlichen Instinkte, den mit wohlthätiger Hand ihm der Schöpfer mitgetheilt hat? Das Kind glaubt nicht, weil Alle glauben; im Gegentheil, alle Kinder glauben, weil jedes einzelne glaubt; der individuelle Glaube entsteht nicht aus dem allgemeinen, der allgemeine vielmehr bildet sich durch die Verbindung der individuellen Zustimmungen; er ist nicht natürlich, weil er allgemein ist, sondern er ist allgemein, weil er natürlich ist.

337. Das Hauptargument des Lamennais besteht darin, daß wir in gewissen Fällen, um uns von der Wahrheit rücksichtlich der übrigen Criterien zu überzeugen, an die allgemeine Übereinstimmung appelliren, und daß die Narrheit selbst nichts anderes ist, als die Abweichung von dieser Übereinstimmung. Man sagt einem Menschen, daß seine Augen ihn täuschen rücksichtlich eines Objektes, das er erblickt; instinktmäßig wendet er sich an die Anderen und fragt sie, ob sie nicht in derselben

Weise sehen. Wenn alle darin übereinstimmen, daß er sich irrt, und wenn er gewiß ist, daß sie keinen Spaß mit ihm treiben, wird er für einen Augenblick den Glauben an das Zeugniß des Gesichtes schwanken fühlen, dem Objekte sich nähern, sich in eine andere Stellung versetzen oder irgend ein Mittel, das ihm das beste scheint, ergreifen, um sich zu überzeugen, daß er sich nicht geirrt. Wenn er trotzdem das Objekt in derselben Weise sieht, und dieselben Personen oder andere, die hinzukommen, fortfahren, zu versichern, die Sache sei nicht so, wie er sie sieht, so wird er, wenn er anders vernünftig ist, dem Zeugniß des Gesichtes mißtrauen, und sich mit einer Schwäche oder Krankheit behaftet glauben, welche das Sehen in Unordnung bringt. Hierauf reducirt sich das Argument des Lamennais. Was folgt daraus? Nichts zu Gunsten des Systemes der allgemeinen Übereinstimmung. Es ist gewiß, daß die übrigen Criterien in Ausnahmsfällen dem Irrthum unterworfen sind; es ist gewiß, daß man bei solchen Dingen, und wenn ein Zweifel entsteht, an das Zeugniß der Anderen appellirt; aber warum? Um sich zu versichern, ob derjenige, welcher zu irren fürchtet, eine jener Schwächen erlitten habe, denen das menschliche Elend unterworfen ist. Man weiß, daß das Natürliche das Allgemeine ist, und der Kranke, welcher zweifelt, frägt die Anderen, um zu erfahren, ob er durch irgend einen Zufall etwa außerhalb des natürlichen Zustandes sich befinde. Wer sieht nicht die Unvernunft, ein exceptionelles Mittel zum Range eines allgemeinen und einzigen Criteriums zu erheben? Wer erkennt nicht die Extravaganz, wenn man behauptet, daß wir von dem Zeugniß unserer Sinne durch die Autorität der anderen Menschen versichert werden, bloß deßhalb, weil wir in Ausnahmsfällen und bei der Befürchtung einer Verwirrung unserer Organe die Anderen fragen, ob sie mit uns übereinstimmen?

338. Man kann die Übertreibung nicht noch weiter treiben als Lamennais, wenn er behauptet: „Die exakten Wissenschaften gründen sich gleichfalls auf die allgemeine Übereinstimmung;

sie genießen hier kein Privilegium, und der Name „exakte“ selbst ist nur einer jener eitlen Titel, mit denen der Mensch seine Schwäche verschönert; die Geometrie selbst besteht nur in Kraft eines stillschweigenden Übereinkommens, gewisse nothwendige Wahrheiten anzunehmen, ein Übereinkommen, das man folgendermaßen ausdrücken kann: Wir verpflichten uns, diese Prinzipe für gewiß zu halten, und wer immer sie ohne Beweis nicht glauben will, den erklären wir der Rebellion gegen den allgemeinen Sinn schuldig, welcher nichts Anderes ist, als die Autorität der großen Anzahl.“ Diese Übertreibung ist unerträglich; die Argumente, welche Lamennais in den Noten anführt, um die innere Ungewißheit der Mathematik zu beweisen, sind im höchsten Grade schwach, und einige von ihnen könnten sogar den Verdacht rege machen, der Verfasser des Werkes über den Indifferentismus sei kein ebenso tiefer Mathematiker, wie beredter Schriftsteller.

Ich verkenne dasjenige nicht, was man gegen die Gewißheit der exakten Wissenschaften gesagt hat, noch auch die Schwierigkeiten, welche sich darbieten, wenn man sie vor das Tribunal der Metaphysik ruft. Im ersten Bande meines „Protestantismus, verglichen mit dem Katholizismus“ habe ich demjenigen ein Kapitel gewidmet, was man Instinkt des Glaubens nennt, und sogar zugegeben, daß derselbe auch seinen Einfluß auf die exakten Wissenschaften hat. Erheben wir dieselben nicht über die moralischen; schätzen wir die moralischen höher als die exakten; aber hüten wir uns vor einer Übertreibung, welche alle vernichtet.

XXXIV. Kapitel.

Recapitulation und Schluß.

339. Ich will dieses Buch damit schließen, daß ich kurz meine Ansichten über die Gewißheit zusammenstelle. Aus

dieser Recapitulation wird zugleich der innere Zusammenhang der in den obigen Kapiteln auseinandergesetzten Lehren erhellen.

Wenn die Philosophie auf eine nothwendige Thatsache stößt, hat sie die Pflicht, dieselbe zu bezeichnen. Eine solche ist die Gewißheit; über ihre Existenz disputiren, heißt über das Licht der Sonne am hellen Mittage disputiren. Das Menschengeschlecht ist über viele Sachen gewiß; auch die Philosophen, mit Einschluß der Skeptiker, sind es; der absolute Skepticismus ist unmöglich.

Wenn die Fragen über die Existenz der Gewißheit abgewiesen sind, ist die Philosophie vor Extravaganzen gesichert und auf das Gebiet der Vernunft gestellt; dann kann man untersuchen, wie wir die Gewißheit erlangen und worauf sie sich gründet.

Das Menschengeschlecht besitzt die Gewißheit als eine mit dem Leben verbundene Qualität, als ein von selbst entstehendes Resultat der Entwicklung der Fähigkeiten des Geistes. Die Gewißheit ist natürlich; sie geht folglich jeder Philosophie vorher und ist unabhängig von den Meinungen der Menschen. Ebendeßhalb werden auch die Fragen über die Gewißheit, obgleich wichtig für die Erkenntniß der Gesetze, denen unser Geist unterworfen ist, stets unfruchtbar an praktischen Resultaten sein und bleiben. Es ist dies eine Scheidungslinie, welche die Vernunft festzustellen räth, damit aus den abstrakten Regionen niemals etwas herabsteige, was der Gesellschaft und dem Individuum schädlich wäre. Vom Anfange ihrer Untersuchungen an schließt dann die Philosophie mit dem gesunden Sinne eine Art Bündniß, mit gegenseitiger Verpflichtung, sich nie einander zu befeinden.

Wenn man die Fundamente der Gewißheit untersucht, so entsteht die Frage über das erste Prinzip der menschlichen Erkenntnisse; existirt ein solches? und welches ist es?

Diese Frage schließt einen doppelten Sinn in sich; entweder sucht man eine erste Wahrheit, welche alle übrigen enthält,

wie der Saame die Pflanzen und die Früchte, oder man sucht einfach nur einen Ausgangs- oder Stützpunkt; das Erstere giebt Veranlassung zu den Fragen über die transcendentale Wissenschaft, das Letztere ruft den Streit der Schulen hervor über den Vorzug verschiedener Wahrheiten rücksichtlich ihrer Würdigkeit, erstes Prinzip genannt zu werden.

Wenn es Wahrheit giebt, dann muß es auch Mittel geben, sie zu erkennen; dies führt zu den Fragen über den Werth der Criterien.

In dem Gebiet der Wesen ist eine Wahrheit vorhanhanden, die der Ursprung aller ist: Gott. In dem absoluten intellektuellen Gebiet ist wiederum diese Wahrheit, der Ursprung aller, vorhanden: Gott. In dem menschlichen intellektuellen Gebiet giebt es keine Wahrheit, die der Ursprung aller wäre, weder auf dem realen, noch auf dem idealen Boden. Die Philosophie des Ich kann zu keinem Resultate führen, um die transcendentale Wissenschaft zu gründen. Die Lehre der absoluten Identität ist ein Absurdum, welches überdies gleichfalls nichts erklärt.

Hier bietet sich das Problem der Vorstellung dar. Diese kann sein Identität, Causalität oder Idealität. Die letztere ist von der zweiten verschieden, gründet sich aber auf dieselbe.

Außer dem Problem der Vorstellung ist das der unmittelbaren Intelligibilität zu prüfen, ein schwieriges Problem, aber äußerst wichtig, um die Erkenntniß der Welt der Intelligenzen zu vervollständigen.

Die Streitigkeiten über den Werth der verschiedenen Prinzipe in Rücksicht ihrer Würde, als fundamentale angesehen zu werden, entstehen aus der Verwirrung der Begriffe. Man will Dinge eines ganz verschiedenen Gebietes mit einander vergleichen, was nicht möglich ist. Das Prinzip des Descartes ist die Aussprache einer einfachen Thatsache des Bewußtseins; das des Widerspruches ist eine objektive Wahrheit, die unerläßliche Bedingung jeder Erkenntniß; das sogenannte Prinzip „der Cartesianer" ist der Ausspruch eines Gesetzes, dem unser Geist

unterworfen ist. Alle drei, jedes in seinem Gebiete und auf seine Weise, sind uns nothwendig; keines von ihnen ist ganz unabhängig; die Vernichtung eines einzigen, welches es auch sei, bringt unsere Intelligenz in Verwirrung.

Wir besitzen in uns mehrere Criterien; dieselben können auf drei zurückgeführt werden: das Bewußtsein oder der innere Sinn, die Evidenz, und der intellektuelle Instinkt oder allgemeine Sinn. Das Bewußtsein umfaßt alle Thatsachen, die unserer Seele durch unmittelbare Gegenwart, als rein subjektive, gegenwärtig sind. Die Evidenz erstreckt sich auf alle objektiven Wahrheiten, an denen unsere Vernunft sich ausübt. Der intellektuelle Instinkt ist die natürliche Hinneigung zum Glauben in den Fällen, welche außerhalb des Gebietes des Bewußtseins und der Evidenz liegen.

Der intellektuelle Instinkt nöthigt uns, den Ideen einen objektiven Werth beizulegen; in diesem Falle vermischt er sich mit den Wahrheiten der Evidenz, und wird in der gewöhnlichen Sprache mit dieser verwechselt.

Wenn der intellektuelle Instinkt sich auf nicht evidente Objekte bezieht, heißt er allgemeiner (gesunder) Sinn.

Das Bewußtsein und der intellektuelle Instinkt *bilden* die übrigen Criterien.

Das Criterium der Evidenz schließt zwei Dinge in sich: die Erscheinung der Ideen; dies gehört dem Bewußtsein an; und den objektiven, wirklichen oder möglichen Werth; dies gehört zum intellektuellen Instinkt.

Das Zeugniß der menschlichen Autorität setzt sich zusammen aus dem der Sinne, die uns in Beziehung zu unseren Nebenmenschen setzen, und dem des intellektuellen Instinktes, der uns antreibt, ihnen zu glauben.

Nicht Jedes kann bewiesen werden, aber jedes Criterium hält die Prüfung der Vernunft aus. Das des Bewußtseins ist eine primitive Thatsache unserer Natur; in dem der Evidenz entdeckt man die unerläßliche Bedingung für die Existenz der Vernunft selbst; in dem des intellektuellen Instinktes, die

Ideen zu objektiviren, ist ein Gesetz der Natur enthalten, das gleichfalls unerläßlich ist für die Existenz der Vernunft; in dem des allgemeinen Sinnes (in eigentlicher Bedeutung) liegt der instinktmäßige Glaube an Wahrheiten, die, wenn sie geprüft werden, in hohem Grade vernünftig erscheinen; in dem der Sinne und der menschlichen Autorität findet man dasselbe wie in den übrigen Fällen des allgemeinen Sinnes; es ist ein Mittel, um die Bedürfnisse des sensitiven, intellektuellen und moralischen Lebens zu befriedigen.

Die Criterien beeinträchtigen einander nicht, sie unterstützen und stärken sich gegenseitig. Die Vernunft widerstreitet weder der Natur, noch die Natur der Vernunft; beide sind uns nöthig, beide leiten uns richtig, obgleich sie beide der Verirrung ausgesetzt sind, da sie einem beschränkten und äußerst schwachen Wesen zugehören.

340. Eine Philosophie, die den Menschen nur unter Einem Gesichtspunkt betrachtet, ist eine unvollständige Philosophie, welche in Gefahr ist, in eine falsche auszuarten. In demjenigen, was die Gewißheit betrifft, darf man diese Wahrheit nicht aus dem Gesicht verlieren; zu exclusiv werden, heißt, sich an den Rand des Irrthums stellen. Man analysire die Quellen der Wahrheit; aber während man sie einzeln betrachtet, verliere man den Zusammenhang nicht aus dem Auge. Von vornherein ein System ergreifen, und Alles seinen Forderungen unterwerfen wollen, heißt, die Wahrheit auf das Procrustesbett strecken. Die Einheit ist ein großes Gut; allein man muß sich mit dem Maße begnügen, welches die Natur uns zuertheilt. Es ist nothwendig, die Wahrheit mit menschlichen Mitteln zu suchen, und im Verhältniß zu unserer Fassungskraft. Die Fähigkeiten unseres Geistes sind gewissen Gesetzen unterworfen, von denen wir nicht absehen können.

Eines der beständigsten Gesetze unseres Wesens ist die Nothwendigkeit einer gleichzeitigen Ausübung der Fähigkeiten, nicht allein, um über die Wahrheit Gewißheit zu erlangen, sondern auch um sie zu finden. Der Mensch vereinigt mit der

Einfachheit die größte Vielfältigkeit; eins in seinem Geiste, ist er mit verschiedenen Fähigkeiten begabt, und mit einem Körper von solcher Mannichfaltigkeit und Complication vereinigt, daß man ihn mit vielem Grunde eine kleine Welt genannt hat. Die Fähigkeiten stehen in inniger und wechselseitiger Beziehung; die einen üben beständig Einfluß auf die anderen. Sie isoliren, heißt, sie verstümmeln, und zuweilen sogar vernichten. Diese Betrachtung ist von Wichtigkeit, weil sie den Grundfehler jeder exclusiven Philosophie anzeigt.

Ohne Sensationen entbehrt der Mensch des Materiales für den Verstand, und findet sich überdies des Antriebes beraubt, ohne welchen seine Intelligenz schlafend bleibt. Gott hat unseren Geist mit einem Körper verbunden, damit der eine dem anderen diene; ebendeßhalb hat er jene wunderbare Correspondenz zwischen den Eindrücken des Körpers und den Affektionen der Seele hergestellt. Diese bedarf also den Körper als ein Mittel, als ein Instrument, mag man nun eine wahre Einwirkung des letzteren auf jene annehmen, oder eine bloße Veranlassung für die Causalität einer höheren Ordnung.

Wenn auch der Mensch ohne Sensation noch denken würde, so würde er nur als ein reiner Geist denken, wäre nicht in Beziehung zur äußeren Welt, wäre kein Mensch in dem Sinne, den wir diesem Worte beilegen. In diesem Falle ist der Körper überflüssig und kein Grund für die Vereinigung vorhanden.

Wenn wir die Sensationen zugeben und von der Vernunft absehen, verwandelt sich der Mensch in ein Thier. Er empfindet, denkt aber nicht; keine Combination der Eindrücke, die er erfährt, findet statt, weil er der Reflexion unfähig ist; Alles folgt in ihm aufeinander, wie eine Reihe nothwendiger, isolirter Phänomene, welche nichts anzeigen, zu nichts führen, nichts sind, als Affectionen eines Einzelwesens, das sie weder versteht, noch sich Rechenschaft von ihnen giebt. Es ist sogar schwer, zu sagen, von welcher Art seine Beziehungen zur Außenwelt dann sind. Da die Thiere nach dem Anscheine und der Analogie urtheilen, ist es wahrscheinlich, daß auch sie die

Sensationen objektiviren; aber offenbar unterscheidet sich ihre Objektivität von der unseren in vielen Fällen. Nehmen wir das Beispiel des Traumes. Wenn die Thiere träumen, wie es wahrscheinlich ist und einige Erscheinungen es andeuten, wäre es nicht zu verwundern, wenn sie zwischen dem Traume und dem wachen Zustande nicht in der Weise wie wir unterschieden. Dies Letztere setzt einige Reflexion über die Akte voraus, einige Vergleichung zwischen der Ordnung und Beständigkeit der einen und der Unordnung und Unbeständigkeit der anderen: eine Reflexion, welche der Mensch von seiner Kindheit an ausübt und die er sein ganzes Leben hindurch fortsetzt, ohne es zu bemerken. Wenn wir aus einem sehr lebhaften Traume aufwachen, sind wir zuweilen einige Augenblicke lang im Zweifel, ob Traum oder Wirklichkeit vorhanden ist; dieser Zweifel allein setzt reflektirende Vergleichung zwischen den beiden Zuständen voraus. Und was thun wir, um den Zweifel zu lösen? Wir achten auf den Ort, an dem wir uns befinden, und die Thatsache, daß wir im Bette liegen in der Dunkelheit und dem Schweigen der Nacht, zeigt uns an, daß das vorige Gesicht keine Verknüpfung mit unserer Situation hat, und daß es deßhalb ein Traum gewesen. Ohne diese Reflexion hätten die Sensationen des Traumes mit denen des wachen Zustandes sich verkettet, und wären, als derselben Ordnung angehörig, verwechselt worden.

Der Instinkt, der den Thieren verliehen und dem Menschen versagt ist, ist ein Anzeichen, daß uns zur Beurtheilung der Sensationen die Vernunft gegeben ist.

Es giebt also in dem Menschen keine gänzlich isolirten Criterien der Wahrheit. Alle stehen in Beziehung zu einander, bestättigten und ergänzen sich gegenseitig, und es ist beachtenswerth, daß die Wahrheiten, über welche alle Menschen gewiß sind, auf gewisse Weise von allen Criterien gestützt werden.

Die Sensationen führen uns instinktmäßig zu dem Glauben an die Existenz einer äußeren Welt, und wenn dieser Glaube der Prüfung der Vernunft unterworfen wird, bestättigt diese

dieselbe Wahrheit, indem sie auf die allgemeinen Ideen der Ursachen und Wirkungen sich stützt. Der reine Verstand erkennt gewisse Prinzipe und stimmt ihnen wie nothwendigen Wahrheiten bei; wenn diese Prinzipe der Erfahrung der Sinne unterworfen werden, so werden sie bestättigt, insoweit es die Vollkommenheit dieser oder der Mittel, deren sie sich bedienen, zuläßt. „In einem Kreise sind alle Radien gleich;" dies ist eine nothwendige Wahrheit; die Sinne sehen keinen vollkommenen Kreis; wohl aber sehen sie, daß die Radien um so mehr sich der Gleichheit nähern, je vollkommener das Instrument ist, mit dem er construirt wird. „Es giebt keine Veränderung ohne Ursache, die sie hervorbringt." Die Sinne können diesen Satz nicht in seiner ganzen Allgemeinheit beweisen, denn ihrer Natur nach beschränken sie sich auf eine bestimmte Zahl von einzelnen Fällen; aber bei Allem, was ihrer Erfahrung sich unterwirft, finden sie die Ordnung der Abhängigkeit in der Succession der Phänomene.

Die Sinne unterstützen sich gegenseitig; die Sensation eines Sinnes wird mit der der anderen verglichen, wenn Zweifel darüber entsteht, ob sie einem Objekte entspricht. Wir glauben das Geräusch des Windes zu hören; aber unser Gehör hat uns schon öfters getäuscht; um von der Wahrheit uns zu überzeugen, blicken wir auf, ob Bewegung in den Bäumen oder an anderen Objekten vorhanden. Das Gesicht zeigt uns einen Körper; es ist nicht genug Licht vorhanden, um ihn von einem Schatten zu unterscheiden; wir nähern uns und betasten den Gegenstand.

Die intellektuellen und moralischen Fähigkeiten üben gleichfalls auf einander diesen heilsamen Einfluß. Die Ideen berichtigen die Gefühle und die Gefühle die Ideen. Der Werth der Ideen des einen Gebietes beweist sich durch die eines anderen, und dasselbe findet bei den Gefühlen statt. Das Mitleid für den Gestraften treibt zur Verzeihung für jeden Schuldigen; die Indignation, welche die Opfer des Verbrechens einflößen, neigt zur Anwendung der Strafe; beide Gefühle enthalten

etwas Gutes; aber das eine könnte die Strafloſigkeit erzeugen, das andere die Grauſamkeit; um ſie in Schranken zu halten, exiſtiren die Ideen der Gerechtigkeit. Aber dieſe Gerechtigkeit könnte ihrerſeits zu abſolute Urtheile fällen; die Gerechtigkeit iſt eine, aber die Umſtände der Völker ſind verſchiedene. Die Gerechtigkeit betrachtet nur die Grade der Schuldbarkeit und fällt demgemäß das Urtheil. Dieſes Urtheil könnte nicht angemeſſen ſein; hier ſind noch andere moraliſche Ideen eines verſchiedenen Gebietes vorhanden, die Beſſerung des Schuldigen, combinirt mit der dem Opfer geleiſteten Wiedergutmachung; ferner die Ideen der allgemeinen Zweckmäßigkeit, die der geſunden Moral nicht widerſtreiten und bei der Anwendung maßgebend ſein können.

Die vollkommene Wahrheit, wie das vollkommene Gut, exiſtirt nicht ohne Harmonie; dies iſt ein nothwendiges Geſetz und ihm iſt der Menſch unterworfen. Da wir nicht intuitiv die unendliche Wahrheit ſehen, in welcher alle Wahrheiten nur eine und alle Güter nur eines ſind, und da wir in Beziehung ſtehen zu einer Welt von unzähligen und deßhalb vielfältigen Weſen, ſo haben wir verſchiedene Potenzen nöthig, die uns, ſo zu ſagen, mit dieſer Verſchiedenheit von endlichen Wahrheiten und Gütern in Contact bringen; aber da dieſe ihrerſeits aus einem einzigen Prinzip entſtehen und auf ein einziges Ziel ſich richten, ſind ſie der Harmonie unterworfen, welche die Einheit der Vielfältigkeit iſt.

341. Mit dieſen Lehren halte ich die Philoſophie ohne Skepticismus für möglich; die Prüfung wird dadurch nicht vernichtet, im Gegentheil ſie erweitert und vervollſtändigt ſich. Dieſe Methode bringt noch einen anderen Vortheil mit ſich: ſie bewahrt die Philoſophie vor Extravaganzen, und macht aus den Philoſophen nicht exceptionelle Menſchen. Die Philoſophie kann nicht bis zu dem Punkte ſich verallgemeinern, um eine populäre Sache zu werden; dem widerſetzt ſich die menſchliche Natur; aber ebenſowenig hat ſie nöthig, ſich zu einer miſanthropiſchen Iſolirung zu verurtheilen in Folge extravaganter

Ansprüche. In diesem Falle artet die Philosophie in Philosophismus aus. Bezeichnung der Thatsachen, gewissenhafte Prüfung, klare Sprache — dies fordere ich von der wahren Philosophie. Dabei wird sie nicht aufhören, tief zu sein, wenn wir nur unter Tiefe nicht Finsterniß verstehen wollen. Die Sonnenstrahlen dringen bis in die entferntesten Tiefen des Raumes.

342. Wohl weiß ich, daß gewisse Philosophen unserer Zeit nicht also denken; ich weiß, daß sie, um die Fundamentalfragen der Philosophie zu untersuchen, für nöthig halten, die Grundfesten der Welt zu erschüttern; gleichwohl habe ich mich niemals davon überzeugen können, daß, um zu untersuchen, es nöthig sei, zu zerstören, noch daß wir, um Philosophen zu sein, Narren werden müssen. Die Unvernunft und Extravaganz dieser Lehrer der Menschheit kann durch eine Allegorie anschaulich gemacht werden, wenn gleich die Popularität dieser Form ihre philosophische Tiefe in etwas mortificiren wird.

Es existirt eine edle, begüterte und zahlreiche Familie, welche ein prächtiges Archiv besitzt, worin die Titel ihres Adels, ihrer Verwandtschaft und ihrer Besitzungen enthalten sind. Unter den vielen Documenten sind einige unleserlich, sei es wegen der verzogenen Schrift, oder des hohen Alterthumes, oder der Zerstörungen, die der Zahn der Zeit hervorgebracht hat. Auch vermuthet man, daß eine Menge von unächten Documenten sich darunter befinden, obgleich gewiß viele derselben authentisch sind, da ja der Adel und die übrigen Rechte der Familie, die so allgemein anerkannt sind, sich auf irgend etwas gründen müssen. Überdies weiß man, daß keine andere Documentensammlung vorhanden und daß sich alle hier beisammen befinden. Ein Neugieriger tritt in das Archiv, wirft einen Blick auf die Repositorien, die Schränke und die Kasten, und sagt: „Welche Confusion! Um das Echte vom Untergeschobenen zu unterscheiden und Alles in Ordnung zu bringen, muß man das Archiv an seinen vier Ecken in Brand stecken, und dann die Asche untersuchen."

Dieser Neugierige ist der Philosoph, der, um das Wahre vom Falschen in unseren Erkenntnissen zu unterscheiden, damit anfängt, jede Wahrheit, jede Gewißheit, jede Vernunft zu läugnen.

Man wird erwiedern, es handle sich nicht darum, zu läugnen, sondern nur zu zweifeln; aber wer an aller Wahrheit zweifelt, der vernichtet sie; wer an jeder Gewißheit zweifelt, läugnet sie; wer an aller Vernunft zweifelt, zerstört sie.

Die Klugheit, der gesunde Sinn in den kleinen Dingen, gründet sich auf dieselben Prinzipien, wie die Weisheit in den großen. Verfolgen wir die Allegorie, und sehen wir, was der gesunde Sinn in dem obigen Falle rathen würde. Er würde rathen, ein Inventarium von allem Vorhandenen aufzunehmen, ohne irgend etwas zu vergessen, wie unbedeutend es auch zu sein schiene; vorläufige Classificationen vorzunehmen, die am geeignetsten zu sein schienen, um die Übersicht zu erleichtern, während die definitive Classification noch vorbehalten bliebe; sorgfältig die Daten, die Charaktere, die Unterschriften zu beachten, um so das Ältere vom Neueren zu unterscheiden; nachzusehen, ob in dieser Masse einige primitive Schriftstücke vorhanden, die sich nicht auf noch frühere beziehen, und die Fundation des Hauses enthalten; klare Regeln aufzustellen, um die primitiven von den späteren zu unterscheiden; sich nicht abzumühen, alle Documente auf ein einziges zu beziehen und von ihnen eine Einheit zu verlangen, die sie vielleicht nicht haben, denn es könnte sein, daß *mehrere* primitive, von einander unabhängige vorhanden. Auch nachdem das Authentische vom Untergeschobenen bereits gesondert ist, wäre es gut, nichts zu verbrennen; denn zuweilen ist das Unterschobene ein Fingerzeig für die Interpretation des Authentischen und kann dazu beitragen, zu ermitteln, wer die Verfälscher gewesen, und aus welchen Gründen sie verfälscht haben. Überdies, wer weiß, ob nicht irgend ein Document für untergeschoben gehalten wird, das nur deßhalb ein solches zu sein scheint, weil man es nicht richtig versteht? Man hebe also Alles auf mit gebührender

Unterscheidung; wenn das Untergeschobene nicht dazu dient, Rechte zu begründen und zu vertheidigen, kann es für die Geschichte des Archives selbst dienlich sein, was von nicht geringer Wichtigkeit ist, um das Untergeschobene vom Authentischen zu unterscheiden.

Der menschliche Geist prüft erst dann sich selbst, wenn er zu bedeutender Entwicklung gekommen ist; dann sieht er beim ersten Blick in sich eine Verbindung von Sensationen, Ideen, Urtheilen, Affektionen von tausenderlei Art und Alles in unentwirrbarer Weise mit einander verknüpft. Um die Verwicklung zu vermehren, sieht er sich nicht allein, sondern in Gesellschaft, in innigster Beziehung zu seines Gleichen, in gegenseitiger Mittheilung der Sensationen, Ideen, Gefühle; und Alle wieder in Contact und unter dem Einfluß anderer unähnlicher Wesen von staunenerregender Mannichfaltigkeit, deren Verbindung das Universum bildet. Wird er damit anfangen, Alles zu Boden zu werfen? Wird er Alles in Asche verwandeln wollen, ohne sich selbst auszunehmen, hoffend wie ein anderer Phönix, einst aus seiner Asche sich zu erheben? So machen es Jene, welche, um Philosophen zu sein, damit beginnen, Alles zu läugnen, und an Allem zu zweifeln. Wird er willkührlich eine Thatsache, ein Prinzip auswählen und sagen: „Etwas muß ich zum Ausgangspunkte nehmen; ich will dieses nehmen und darauf die Wissenschaft gründen"? Wird er *vor* der Prüfung, *vor* der Analyse, sagen: „Alles das ist eins; es giebt nichts als die absolute Einheit; in diese stelle ich mich, und verwerfe Alles, was ich aus meinem Gesichtspunkte nicht sehe"? Nein; was er thun muß, ist, vorerst kennen lernen, *was* in seinem Geiste vorhanden, dies dann prüfen, classificiren, nach seinem wahren Werthe abschätzen; nicht mit unvernünftigen und ohnmächtigen Kraftanstrengungen gegen die Natur beginnen, sondern den Eingebungen derselben ein aufmerksames Gehör leihen.

Es giebt keine Philosophie ohne den Philosophen, keine Vernunft ohne ein vernünftiges Wesen; die Existenz des Ich

Fundamente

der

Philosophie.

Zweiter Theil.

Inhalt

des zweiten Bandes.

Zweites Buch.

Von den Sensationen.

Seite

I. Kapitel.

Die Sensation an sich betrachtet 1

II. Kapitel.

Die Materie kann nicht empfinden 8

III. Kapitel.

Der Traum und das Wachen 19

IV. Kapitel.

Beziehung der Sensationen zu einer äußeren Welt 24

V. Kapitel.

Eine idealistische Hypothese 31

VI. Kapitel.

Ob die äußere und unmittelbare Ursache der Sensationen eine freie Ursache sei 34

VII. Kapitel.

Analyse der Objektivität der Sensationen 37

VIII. Kapitel.

Die Sensation der Ausdehnung 42

Seite

IX. Kapitel.
Objektivität der Senſation der Ausdehnung 46

X. Kapitel.
Werth des Gefühles für die Objektivirung der Senſationen . . . 53

XI. Kapitel.
Inferiorität des Gefühles, verglichen mit den anderen Sinnen . . 57

XII. Kapitel.
Ob das Geſicht allein uns die Idee einer Oberfläche geben kann . 63

XIII. Kapitel.
Der Blinde des Cheſelden 72

XIV. Kapitel.
Ob das Geſicht uns die Idee des Volumen geben könne 77

XV. Kapitel.
Das Geſicht und die Bewegung 82

XVI. Kapitel.
Möglichkeit anderer Sinne 88

XVII. Kapitel.
Exiſtenz neuer Sinne 92

XVIII. Kapitel.
Entſcheidende Löſung der von Lamennais erhobenen Schwierigkeit . 98

Drittes Buch.

Die Ausdehnung und der Raum.

I. Kapitel.
Untrennbarkeit der Ausdehnung von der Idee des Körpers . . . 102

II. Kapitel.
Unwahrnehmbarkeit der Ausdehnung als direktes und unmittelbares Objekt der Senſationen 109

III. Kapitel.
Wiſſenſchaftliche Fruchtbarkeit der Idee der Ausdehnung 112

IV. Kapitel.
Realität der Ausdehnung 122

Seite

V. Kapitel.

Die geometrische Genauigkeit, verwirklicht in der Natur 125

VI. Kapitel.

Weitere Erklärungen über die Ausdehnung 131

VII. Kapitel.

Ist der Raum ein Nichts? 135

VIII. Kapitel.

Meinung des Descartes und Leibnitz über den Raum 142

IX. Kapitel.

Meinung derer, welche dem Raume eine von den Körpern verschiedene Natur beilegen 147

X. Kapitel.

Meinung derer, welche glauben, der Raum sei die Unermeßlichkeit Gottes 150

XI. Kapitel.

Meinung des Fenelon 161

XII. Kapitel.

Erklärung, worin der Raum bestehe 167

XIII. Kapitel.

Neue Schwierigkeiten 173

XIV. Kapitel.

Eine andere höchst wichtige Schlußfolge 177

XV. Kapitel.

Illusion der festen Punkte im Raume 180

XVI. Kapitel.

Bemerkungen über die Meinung des Kant 185

XVII. Kapitel.

Unbrauchbarkeit der Lehre Kant's, um das Problem der Möglichkeit der Erfahrung zu lösen 193

XVIII. Kapitel.

Das Problem der sinnlichen Erfahrung 198

XIX. Kapitel.

Betrachtungen über die Ausdehnung, abgesehen von den Phänomenen 202

Seite

XX. Kapitel.
Ob es absolute Größen gebe 211

XXI. Kapitel.
Reine Intelligibilität der ausgedehnten Welt 216

XXII. Kapitel.
Die unendliche Theilbarkeit 221

XXIII. Kapitel.
Die unausgedehnten Punkte 224

XXIV. Kapitel.
Eine Conjectur über den transcendentalen Begriff der Ausdehnung 228

XXV. Kapitel.
Harmonie des realen, phänomenalen und idealen Gebietes . . . 232

XXVI. Kapitel.
Charakter der Beziehungen des realen Gebietes zum phänomenalen 236

XXVII. Kapitel.
Ob Alles an einem Orte sich befinden müsse 238

XXVIII. Kapitel.
Zufälligkeit der körperlichen Beziehungen 246

XXIX. Kapitel.
Lösung zweier Schwierigkeiten 250

XXX. Kapitel.
Die passive Sensibilität 253

XXXI. Kapitel.
Möglichkeit einer größeren Sphäre in der aktiven Sensibilität . . 257

XXXII. Kapitel.
Möglichkeit der Durchdringlichkeit der Körper 269

XXXIII. Kapitel.
Ein Triumph der Religion in dem Gebiete der Philosophie . . . 273

XXXIV. Kapitel.
Schluß und Recapitulation 280

Zweites Buch.

Von den Sensationen.

I. Kapitel.

Die Sensation an sich betrachtet.

1. Die Sensation an sich betrachtet ist eine bloße innere Affektion; sie ist jedoch fast stets begleitet von einem mehr oder weniger ausdrücklichen, mehr oder weniger von demjenigen, der empfindet und urtheilt, bemerkten Urtheil.

Ich sehe zwei Gesimse in einer entsprechenden Entfernung; ich entdecke zwischen ihnen keinen Unterschied. Hier sind zwei Dinge vorhanden:

1) Jene innere Affektion, oder wie man dies sonst bezeichnen will, die wir *sehen* nennen. In Bezug hierauf ist kein Zweifel vorhanden, und kann keiner entstehen. Ich kann wachend oder schlafend, bei gesundem Urtheil oder geistesabwesend sein; die Gesimse können ähnlich oder unähnlich, ja selbst vorhanden oder nicht vorhanden sein; allein bei jeder der genannten Voraussetzungen geht in mir jene Vorstellung vor, die ich *Sehen der Gesimse* nenne.

2) Ich urtheile, daß in Wirklichkeit, abgesehen von der Affektion, die ich erfahre, die beiden Gesimse existiren, daß sie mir gegenüber sich befinden, daß sie beide hervorspringend sind. Hier ist Irrthum möglich; z. B. wenn ich schlafe, wenn ich delirire; wenn sie hinter meinem Rücken sich befinden, und ein Spiegel mich täuscht, welcher sie reflektirt; wenn nur ein papiernes Bild hinter einem Glase vorhanden, dessen Construktion bewirkt, daß meine Netzhaut denselben Eindruck empfängt, als wenn das Objekt gegenwärtig wäre; oder, auch im Fall keine dieser Täuschungen stattfindet, wenn ein geschickter Maler den Farben denselben Anschein verliehen hat, als ob die Gegenstände hervorspringend wären, oder wenn nur der eine perspektivisch gemalt ist, der andere nicht.

Hieraus folgt, daß, während dieselbe innere Thatsache existirt, die man Sensation nennt, folgende Fälle eintreten können:

1) daß nichts äußerlich vorhanden ist;
2) daß die Gesimse wohl vorhanden sind, aber an einem anderen Orte;
3) daß zwar ein äußeres Objekt vorhanden, aber nicht die Gesimse;
4) daß diese existiren, aber nur gemalt sind, oder daß nur eins hervorspringend, und das andere gemalt ist.

Dieses Resultat führt zu einer evidenten Schlußfolge, nämlich, daß die bloße Sensation keine nothwendige Beziehung zu dem äußeren Objekte hat; denn sie kann existiren, und existirt in der That oft, ohne wirkliches Objekt.

Für diese Correspondenz zwischen dem Inneren und dem Äußeren ist das Urtheil verantwortlich, welches die Sensation begleitet, nicht die Sensation selbst.

Wenn die Thiere die Sensationen objektiviren, wie es höchst wahrscheinlich ist, so ersetzt bei ihnen der Instinkt das Urtheil, oder sie befinden sich in demselben Falle, wie der Mensch vor dem Gebrauche seiner intellektuellen Fähigkeiten.

Die Sensation also, an sich betrachtet, bezeugt nicht; sie ist eine Thatsache, die in unserer Seele vorgeht; wenn wirklich die Einwirkung eines äußeren Objektes auf unsere Organe stattgefunden hat, und wenn dieses Objekt wirklich so ist, wie es erscheint, so kommt es ihr nicht zu, dies zu unterscheiden, da sie nur eine Affektion unseres Seins, eine bloße Thatsache und weiter nichts ist.

2. Nehmen wir an, das Thier wäre auf den bloßen Sinn des Gefühles beschränkt, und auch dieser wäre nicht wie bei uns entwickelt, sondern erstrecke sich nur auf wenige, grobe Empfindungen, wie die des Warmen und Kalten, des Nassen und Trockenen, und vergleichen wir das mit der menschlichen Sensibilität: welch' unermeßlicher Unterschied! Die Sensibilität in diesem Thiere steht an den Gränzen der Unempfindlichkeit; im Menschen nähert sie sich der Region der Intelligenz; seine sinnliche Vorstellung ist so ausgedehnt und verschiedenartig, daß sie im Inneren eine ganze Welt reproducirt, und unzählige andere reproduciren könnte. Wir selbst finden uns auf der höchsten Sprosse der Leiter, in dem Gebiete wenigstens, das unserer Beobachtung zugänglich ist; wer ist im Stande, hier den höchsten, möglichen Grad zu bezeichnen?

3. Wie entwickelt und vollkommen man auch die Sensibilität denken möge, ihr Abstand von der Intelligenz bleibt groß; sie bleibt von ihr stets getrennt, als eine Fähigkeit verschiedener Art. Wenn wir daher auch annehmen, daß die sensitiven Fähigkeiten einer unbestimmten Perfektibilität fähig sind, so folgt hieraus nicht, daß sie jemals zur Sphäre der eigentlichen Intelligenz sich erheben können. Diese Perfektibilität würde in einem verschiedenen Gebiete statthaben, das niemals verwechselt werden könnte mit dem der intellektuellen Wesen. Wenn wir annehmen, daß eine Farbe sich bis in's Unendliche vervollkommnete, niemals würde sie ein Ton, ein Geschmack, ein Geruch werden, und umgekehrt. Warum? Weil die Perfektibilität durch das respektive Gebiet begränzt wird. Ebenso, und mit noch mehr Grund, kann die sensitive Fähigkeit, wie

sehr sie auch immer sich vervollkommnete, niemals dahin gelangen, Intelligenz zu werden.

Diese Bemerkung ist wichtig, um einem der verderblichsten Irrthümer unserer Zeit zu begegnen, welcher darin besteht, das Universum als das Resultat einer geheimnißvollen Kraft zu betrachten, welche, mit spontaner, aber nothwendiger und unaufhörlicher Bewegung sich entwickelnd, die Wesen erzeugt, und successive die Arten derselben durch beständige Umformung bildet. Nach dieser Anschauung würde die größte Vollkommenheit des Pflanzenorganismus die thierischen Fähigkeiten hervorbringen; diese würden durch Vervollkommnung in sensitive sich verwandeln, und in dem Maße, als sie in dem Gebiete der Sensationen Fortschritte machten, sich dem der Intelligenz nähern, bis sie dasselbe endlich erreichten. Analog diesem System ist das andere, welches aus dem Gedanken eine umgeformte Sensation macht. Hierdurch wird die Trennungslinie zwischen den intelligenten und nicht intelligenten Wesen ausgelöscht; die Sensationen der Auster könnten sich vervollkommnen bis zu einer Intelligenz, welche die von Bossuet und Leibnitz noch überträfe; die Entwicklung der Fähigkeiten der Menschenstatue wäre ein Emblem der Entwicklung des Universums.

4. Man hat bereits bemerken können, daß ich gegenwärtig von der sensitiven Fähigkeit an sich spreche, abgesehen von ihren Beziehungen zu den äußeren Objekten; ich verstehe deßhalb unter dem Worte *Sensation* alle Affektionen der Sinne, seien sie aktuell hervorgerufen, oder in der Erinnerung vorhanden, oder eingebildet, d. h. alle Affektionen in der ganzen Ausdehnung der Stufenleiter, von dort an, wo direktes Bewußtsein derselben vorhanden, oder sie dem Wesen, das sie erfährt, gegenwärtig sind, bis dorthin, wo sie die Gränze erreichen, bei der die eigentliche Intelligenz anfängt.

Es ist hier nicht möglich, die Trennungslinie zwischen dem Sensiblen und dem Intelligenten zu ziehen; dies erfordert weitläufige und tiefe Erörterungen über die Sensation, verglichen mit der Idee, was nicht hieher gehört; es wird jedoch gut sein,

die Existenz dieser Linie bezeichnet zu haben, damit in einem so delikaten Gegenstande keine Verwirrung entstehe, wo aus dem Irrthum höchst transcendentale Folgen entspringen würden.

5. Worin besteht die Sensation? Welches ist ihre innere Natur? Wir wissen nur, daß sie eine Modification unseres Seins ist; sie zu erklären, ist uns unmöglich. Alle Worte reichen nicht hin, um demjenigen die Idee einer Sensation zu geben, der sie nicht erfährt; der Blindgeborne mag Alles hören, was die Philosophen über das Licht und die Farbe geschrieben haben; er wird sich keine Vorstellung davon machen können, was das Licht und die Farben sind.

Hier ist keine andere Lehre, als die Erfahrung möglich; wenn wir uns einen Menschen denken, dessen Gesichtssinn so alterirt ist, daß ihm das Grüne stets gelb, und das Gelbe stets grün erscheint, so wird er nie aus seiner Täuschung herauskommen, trotz des beständigen Umganges mit den anderen Menschen; er wird nie auch nur eine Ahnung davon haben, daß er in seinem ganzen Leben die beiden Worte Grün und Gelb in einem anderen Sinne, als die übrigen Menschen gebraucht hat.

6. Durch Analogie und selbst durch natürlichen Instinkt glauben wir, daß die Thiere keine bloßen Maschinen sind, und daß sie gleichfalls Sensationen haben. Die unermeßliche Stufenleiter, in welcher die unvernünftigen Wesen vertheilt sind, bezeugt, daß die Fähigkeit, zu empfinden, im Universum mit staunenswerther Verschwendung und in äußerst verschiedenen Graden vertheilt ist.

Unsere Erfahrung beschränkt sich auf den Planeten, den wir bewohnen; sind aber die Gränzen des sensitiven Lebens dieselben, wie die unserer Erfahrung? Auch auf unserer Erde ist die Beobachtung beschränkt durch die Unvollkommenheit unserer Sinne und der ihnen zu Hülfe kommenden Instrumente; bis zu welchem Punkte verlängert sich die Kette des Lebens? Wo ist die Gränze? Ist in den Wesen, die wir für unbelebt halten, nicht noch irgend eine Theilnahme an dieser

geheimnißvollen Fähigkeit vorhanden? Besteht vielleicht das Universum aus einer Verbindung von Monaden, die alle mit einer gewissen Perzeption begabt sind, wie Leibnitz behauptet? Dies ist eine Hypothese ohne Grund; allein hüten wir uns, bei der Beschränktheit unserer Beobachtungsmittel, der Region des Lebens eine willkührliche Gränze zu setzen.

7. Gewöhnlich spricht man von der Fähigkeit, zu empfinden, wie von einer Sache, die einem sehr untergeordneten Gebiet angehört, und so ist es in der That, wenn man sie vergleicht mit den intellektuellen Fähigkeiten; aber dies hindert nicht, sie, an sich betrachtet, für ein wunderbares Phänomen zu halten, das denjenigen, der über dasselbe nachdenkt, in Staunen und Verwirrung bringen kann.

Empfinden! ..... mit dieser bloßen Idee macht man einen unermeßlichen Sprung in der Stufenleiter der Wesen. Was ist das Insensible, verglichen mit dem Sensiblen? Das Insensible *ist*, aber erfährt nicht, *daß es ist*; in ihm ist nichts, als nur *es selbst*; das Sensible erfährt, daß es ist, und es ist in ihm etwas mehr, als es selbst; alles, was es empfindet, repräsentirt sich in ihm. Das Insensible befindet sich, auch umgeben von anderen Wesen, in vollständiger Isolirung, in Einsamkeit; das Sensible kann, auch wenn es allein ist, in einer Welt von Vorstellungen einer unendlichen Mannichfaltigkeit sich befinden.

8. Die Idee des *Ich* ist in gewisser Weise auf jedes sensitive Wesen anwendbar; denn die Sensation kann nicht gedacht werden ohne ein *permanentes* Wesen, welches das *Vorübergehende* erfährt, d. h. ohne ein *einheitliches Wesen* in Mitten der Multiplicität. Jedes sensible Wesen könnte, wenn es der Reflexion fähig wäre, in seiner Weise *Ich* sagen; denn bei Allen verwirklicht es sich, daß das Wesen, welches die *Verschiedenheit* der Sensationen empfindet, *ein und dasselbe* ist. Ohne dieses Band, ohne diese Einheit ist nicht *ein sensibles Wesen*, sondern *Succession*

von Sensationen, als gänzlich unzusammenhängenden Phänomenen, vorhanden.

9. Es giebt keine Sensation ohne direktes Bewußtsein; denn da dieses nichts Anderes ist, als die Gegenwart des Phänomenes selbst vor dem Wesen, das es erfährt, so wäre es ein Widerspruch, zu sagen, es empfinde ohne Bewußtsein. Eine erfahrene Sensation ist eine gegenwärtige Sensation; unbegreiflich, ein Absurdum ist eine nicht gegenwärtige, d. h. nicht empfundene Sensation. (Vergl. 1. Buch, §. 226.)

10. Jede Sensation bringt Gegenwart mit sich oder direktes Bewußtsein, nicht aber Vorstellung (Repräsentation). Dies ist ein Unterschied, der mir von Wichtigkeit zu sein scheint. Die Sensationen des Geruches, des Geschmackes, des Gehöres sind nicht repräsentativ; sie sind immanent in sich und in ihrem Objekt, d. h. ein Wesen, das sie erfährt, könnte sich auf sich selbst beschränkt und in absoluter Einsamkeit glauben, ohne Beziehung zu anderen Wesen; das Gefühl jedoch, und vor allem das Gesicht, sind ihrer Natur nach repräsentativ, schließen Beziehung zu Objekten ein; und wenn auch die Ausübung derselben immanent ist, enthalten sie doch irgend eine Beziehung zu anderen Wesen, welche nicht wie einfache Ursachen der inneren Affektion, sondern wie Originale, die in der Sensation vorgestellt werden, erscheinen.

Die Klasse der sensiblen Wesen, die mit der repräsentativen Fähigkeit begabt sind, scheint einem viel höheren Gebiet, als die anderen, anzugehören; es ist hier nicht bloßes Bewußtsein in dem Wesen, sondern auch eine geheimnißvolle Kraft, durch die es in sich eine ganze Welt erblickt.

11. Welches ist der vollkommenste Grad des sensitiven Lebens, und welches der unvollkommenste? Da wir über diese Dinge nur durch Erfahrung und Analogie urtheilen können, so kann man nichts auf diese Fragen antworten. Nehmen wir aber Rücksicht auf die Unermeßlichkeit der Stufenleiter, welche die Erfahrung uns zeigt, so können wir vermuthen, daß die Natur noch weit reicher ist, als wir uns vorstellen. Überlassen

wir ihr ihre tiefen Geheimnisse, und begnügen wir uns mit der Vermuthung, daß sie existiren.

II. Kapitel.

Die Materie kann nicht empfinden.

12. Das Phänomen der Sensibilität offenbart uns die Existenz eines Gebietes von Wesen, die von der Materie verschieden sind. Der materielle Organismus, wie vollkommen er auch gedacht werden mag, kann sich nicht bis zur Sensation erheben; die Materie ist durchaus unfähig, zu empfinden; das absurde System des Materialismus genügt nicht bloß nicht, um die Phänomene der Intelligenz, sondern nicht einmal, um die der Sensation zu erklären.

Es liegt wenig daran, daß wir nicht wissen, worin die innerste Natur des sensiblen Wesens und der Materie bestehe; es genügt, daß wir wesentliche Eigenschaften derselben kennen, um mit aller Sicherheit schließen zu können, daß beide gänzlich verschiedenen Gebieten angehören. Es ist nicht wahr, daß es nothwendig sei, die vollständige Idee der Wesenheit zweier Sachen zu haben, um zu beweisen, daß zwischen ihnen absoluter Widerspruch vorhanden; tausendmal betrachten wir zwei geometrische Figuren, deren constitutive Eigenschaft uns unbekannt ist, und gleichwohl sehen wir vollkommen ein, daß sie sehr verschieden sind, und daß es unmöglich, daß die eine die andere sei.

Man mag über die constitutive Eigenschaft der Materie denken, wie man will, sie ist nothwendig ein *zusammengesetztes Wesen*; eine Materie ohne Theile ist nicht Materie. Ein zusammengesetztes Wesen ist, auch wenn es *eins* genannt werden kann, insofern seine Theile zu einander Beziehung haben und einem und demselben Zweck dienen, stets eine Verbindung von vielen Wesen; denn wenn auch die Theile verbunden sind, so hören sie deßhalb nicht auf, verschieden zu sein. Wenn die

Sensation einem zusammengesetzten Wesen zukäme, so wäre das Sensible nicht ein einziges Wesen, sondern eine Verbindung von Wesen; die Sensation gehört also wesentlich einem einzigen Wesen an, und sie kann nicht getheilt werden, ohne vernichtet zu werden; also ist kein zusammengesetztes Wesen der Sensation fähig; also kann die Materie, wie gut organisirt man sie auch denken möge, nicht empfinden.

Wenn wir beobachten, was in uns vorgeht, und durch Analogie auf andere sensible Wesen schließen, so können wir bemerken, daß bei aller Verschiedenheit der Sensationen ein einziges Wesen vorhanden, das sie wahrnimmt; dasselbe Wesen ist es, welches hört, welches sieht, fühlt, riecht und schmeckt; dasselbe Wesen ist es, das dieser Sensationen sich erinnert, wenn sie verschwunden sind, welches sie sucht, wenn sie angenehm, und sie flieht, wenn sie unangenehm sind, welches bei den ersteren Behagen, bei den letzteren Leid empfindet; dies gehört zur Idee des sensiblen Wesens; wenn daher in den Thieren nicht dieses gemeinschaftliche Subjekt aller Sensationen vorhanden wäre, das eins in Mitten der Multiplizität, identisch in Mitten der Verschiedenheit, permanent während der Succession ist, so wären sie keine solche sensible Wesen, wie wir sie begreifen, würden im strengen Sinne des Wortes nicht empfinden; denn es ist keine Sensation da, wie wir sie hier verstehen, wenn nicht ein Wesen da ist, das durch sie afficirt wird, ein Wesen, das sie wahrnimmt.

Wenn wir eine Fluth und Ebbe von Sensationen, ohne irgend ein Band, ohne ein einziges Wesen, das sie erfährt, fingiren, so haben wir kein sensibles Wesen, sondern eine Verbindung von Phänomenen, von denen jedes einzelne für sich allein uns dieselbe Schwierigkeit, wie alle zusammen, darbietet, d. h. die Nothwendigkeit eines Wesens, das die Sensation erfährt.

13. Nehmen wir eine Zusammensetzung von zwei Theilen an, A und B, und sehen wir, ob sich so z. B. die Sensation eines Tones gewinnen lasse. Wenn beide Theile empfinden,

so empfinden sie entweder beide den ganzen Ton, oder jeder einzelne einen Theil desselben; wenn beide ihn ganz empfinden, dann ist einer von ihnen überflüssig, denn es handelt sich hier nur um die Erklärung der Verwirklichung des Phänomens, das sich dann schon mit einem einzigen verwirklichen würde. Wenn jeder Theil nicht den ganzen Ton, sondern einen Theil desselben empfände, dann haben wir einen getheilten Ton. Worin besteht die Theilung eines Tones? Lassen wir aber auch diese imaginäre, absurde Theilung gelten, so wird das Phänomen dadurch noch keineswegs erklärt; denn der Theil des Tones, der von A empfunden wird, wird nicht von B empfunden sein; somit kann niemals eine vollkommene Sensation resultiren.

Wollen wir annehmen, daß A und B sich in Beziehung zu einander setzen, und sich gegenseitig den Theil mittheilen, der ihnen zukommt? In diesem Falle wird A alles das seinige, und überdies dasjenige empfinden, was ihm B mittheilt; wozu nützt dann B, wenn A alles empfindet? Warum nicht die ganze primitive Sensation dem A zuerkennen? Es springt in die Augen, daß jene Mittheilung eine lächerliche Hypothese ist, denn bei ihrer Annahme wäre für die Bildung der ganzen Sensation eine successive Communication der Theile unter einander unerläßlich, und jeder würde das Seinige und das, was ihm die Anderen mittheilten, empfinden, und es würde sich auf diese Weise nicht eine einzige Sensation, sondern so viele bilden, als Theile vorhanden wären, und nicht ein einziges sensibles Wesen, sondern so viele entstehen, als Theile da sind.

Diese Hypothese der Mittheilung kommt zuletzt auf die Zulassung unseres Systemes heraus, denn sie erkennt die Nothwendigkeit der Einheit an, um die Sensation zu bilden. Warum sollten die Theile sich mittheilen, was sie ihrerseits empfunden haben? Weil sich nicht auf andere Weise die totale Sensation bilden könnte, und man ließe nur jeden Theil dasjenige vom anderen empfangen, was er aus sich selbst nicht hätte. Und zu welchem Zwecke? Damit jeder das Ganze empfinde. Also

muß die Senſation nothwendig ganz in einem einzigen Subjekte ſein. Während man alſo die Einheit läugnen will, erkennt man ſie als nothwendig an.

14. Jene Theile A und B wären entweder einfach oder nicht; wenn ſie einfach wären, wozu den Materialismus vertheidigen, wenn man zuletzt auf einfache Weſen zurückkommen muß? Zu behaupten, die Senſation ſei eine Wirkung des Organismus, und ſie gleichwohl in ein einfaches Weſen verlegen, iſt ein offenbarer Widerſpruch; denn das Einfache kann nicht organiſirt ſein; es giebt keinen Organismus, wo es nicht organiſirte Theile giebt. Wenn man das einfache Weſen zugiebt, und in daſſelbe die Senſation verlegt, dann wird der Organismus, wenn man will, ein Mittel, ein Leiter oder eine nothwendige Bedingung für die Verwirklichung des Phänomens ſein, aber er wird nicht das Subjekt derſelben ſein, ſondern dieſes iſt das einfache Weſen. Wenn die Theile nicht einfach ſind, dann ſind ſie aus anderen zuſammengeſetzt; in dieſem Falle kann man bei ihnen dieſelbe Frage ſtellen, wie bei den vorigen; man muß entweder auf einfache Weſen kommen, oder bis in's Unendliche fortſchreiten. Wenn man dieſen Prozeß zuläßt, dann wird das ſenſible Weſen nicht ein einziges, ſondern es werden unzählige ſein, und die Schwierigkeiten, welche wir bei den beiden Theilen A und B fanden, werden ſich bis in's Unendliche vermehren, und bei jedem ſenſiblen Weſen nicht eins, ſondern unendliche entſtehen, und aus jeder Senſation nicht eine, ſondern unendliche werden.

15. Hier bietet ſich aber eine andere ſehr große Schwierigkeit dar. Wenn die Materie unfähig iſt, zu empfinden, dann iſt die Seele der Thiere nicht Materie; wenn ſie immateriell iſt, dann iſt ſie Geiſt, was nicht zugegeben werden kann.

Dieſe Schwierigkeit verſchwindet, wenn man den Sinn der Worte genau fixirt. Immateriell und geiſtig iſt nicht daſſelbe; jeder Geiſt iſt immateriell, aber nicht jedes immaterielle Weſen iſt Geiſt. Immateriell bezeichnet Negation der Materie; Geiſt bezeichnet noch etwas mehr; denn unter dieſem Worte

verstehen wir ein einfaches, mit Intelligenz und freiem Willen begabtes Wesen. Die Seele der Thiere wird also immateriell sein, ohne Geist zu sein.

Einige behaupten: was nicht Körper ist, ist Geist; es giebt keine Mitte zwischen diesen zwei Klassen von Wesen. Warum nicht? Worauf gründet sich diese Sicherheit? Wenn man sagte, es giebt keine Mitte zwischen dem Materiellen und Immateriellen, so hätte man Recht; denn es giebt in der That keine Mitte zwischen dem Ja und dem Nein; jede Sache ist entweder, oder ist nicht; aber in der Idee des Geistes ist viel mehr enthalten, als die bloße Negation der Materie; es kommt hier die Idee eines aktiven, intelligenten und freien Prinzipes hinzu.

16. Man wird nun allerdings fragen: worin besteht die Natur der Seele des Thieres? Ich entgegne: worin besteht die Natur der meisten Dinge, die sich unserer Betrachtung darbieten? Kennen wir diese Natur an und für sich, oder nur durch ihre Akte? Sehen wir etwa unsere Seele selbst intuitiv? oder kennen wir sie vielleicht nur durch die Akte, von denen wir Bewußtsein haben? Nun, auf ähnliche Weise kennen wir die sensitive Seele durch ihre Akte, d. h. durch das Empfinden; wir erkennen, daß sie nicht Materie ist, weil die Materie der Sensation unfähig ist, und ebenso, wie wir von unserer Seele wissen, daß sie ein einfaches Wesen, ein aktives, mit Intelligenz und Freiheit begabtes Wesen, können wir auch sagen, daß die Seele der Thiere ein einfaches, mit der Fähigkeit, zu empfinden, und mit Instinkt und Begehrungsvermögen im sensiblen Gebiet begabtes Wesen sei.

Ich weiß nicht, was dieses aktive Prinzip, an sich betrachtet, ist; aber seine Akte offenbaren es mir als eine über die Körper erhabene Kraft, als eine der vielen Aktivitäten, welche die Natur beleben. Diese belebende Kraft finde ich in einem Theile der Materie, der wunderbar organisirt ist und dessen Organismus auf einen bestimmten Zweck hinzielt, nämlich die harmonische Ausübung der Fähigkeiten jenes lebenden Wesens,

das wir Thier (animal) nennen; daß ich nicht weiß, was diese Kraft an und für sich ist, hindert mich nicht, ihre Existenz zu behaupten, da die Phänomene mir dieselbe auf unbestreitbare Weise offenbaren.

17. Welches wird dann das Schicksal dieser Seelen oder vitalen Kräfte sein, wenn der Organismus, den sie beleben, vernichtet wird? Werden sie in's Nichts zurücksinken, da sie sich, weil sie nicht aus Theilen bestehen, nicht auflösen können? Werden sie fortfahren, zu existiren, und vielleicht die Bestimmung erhalten, einem neuen Organismus vorzustehen? Hier zeigen sich verschiedene Fragen, welche man auseinander halten muß, um sie einzeln untersuchen zu können.

Wenn die Seele der Thiere nicht aus Theilen besteht, so kann sie durch Desorganisation nicht zu Grunde gehen; was nicht organisirt ist, kann nicht desorganisirt werden, und was keine organisirbaren Theile hat, ist nicht organisirt.

Hieraus folgt, daß die Seele der Thiere nicht durch eigentliche Corruption zu Grunde gehen kann, denn diese kann bei keinem Wesen stattfinden, das nicht aus Materie besteht. In dieser Beziehung sehe ich nicht, wie irgend eine Schwierigkeit vorhanden sein könne; aber die Frage ist nur in ihrem negativen Theile gelöst, denn wir wissen dann nur, daß die Seele der Thiere nicht corrumpirt werden und durch Auflösung sterben kann; wir wissen aber nicht, was mit ihr geschieht, ob sie vernichtet wird, ob sie bestehen bleibt, und wenn dies letztere der Fall ist, in welcher Weise sie fortexistirt. Dies sind von einander verschiedene Fragen.

Vor allem muß man beachten, daß es sich hier um Conjekturen handelt, die sich weit mehr auf die Möglichkeit, als auf die Wirklichkeit beziehen; die Philosophie kann uns ahnen lassen, was sein kann, nicht aber, was ist, denn die Wirklichkeit könnte hier nur durch Erfahrung erkannt werden, und diese fehlt uns in diesem Falle. Wenn man daher frägt, was in diesem Punkte vorhanden ist, so wird eine gesunde Philosophie keine bessere Antwort haben, als: ich weiß es nicht;

frägt man dagegen, was sein könne, dann tritt das Ratiocinium ein, gestützt auf die allgemeinen Prinzipe und insbesondere auf die Analogie.

18. Man pflegt zu sagen, daß nichts gänzlich vernichtet wird. Dieser Satz bedarf einiger Erklärungen. Was heißt vernichtet werden? Aufhören zu sein, ohne daß etwas von dem übrig bleibt, was vorher da war; wenn ein Körper desorganisirt wird, so hört er auf, als organisirter Körper zu existiren; aber die Materie bleibt; es ist also keine Vernichtung vorhanden. Nach Einigen ist es nothwendig, zu unterscheiden zwischen Substanzen und Accidenzien; da die letzteren nur eine Art unvollkommener Wesen sind, so liegt nichts Unannehmbares darin, daß sie in der Weise zu sein aufhören, daß nichts von ihnen übrig bleibt, aber bei diesem Verschwinden wird nicht Vernichtung im eigentlichen Sinne vorhanden sein. So sehen wir, daß die Dinge sich unaufhörlich umformen, d. h. daß sie eine Succession von Accidenzien erleiden, welche zu existiren aufhören, wenn die Sache aufhört, in dieser Weise modificirt zu sein. Was die Substanzen betrifft, so wäre wirkliche Vernichtung vorhanden, wenn sie aufhörten, zu sein; aber dies geschieht nicht, weil keine Substanz vernichtet wird. So denken Einige; ich weiß nicht, wieviel Wahrheit in diesem System vorhanden, denn ich weiß nicht, welches der solide Grund sei, auf den es sich stützen kann. Wenn es eine Substanz giebt, die für einen Zweck bestimmt ist, warum sollte sie, wenn dieser aufhört, nicht vernichtet werden können? Ein erschaffenes Wesen bedarf beständig der erhaltenden Thätigkeit des schöpferischen Wesens; deßhalb sagt man, die Erhaltung sei eine fortdauernde Schöpfung. Wenn der Zweck aufhört, für den die erschaffene Substanz bestimmt ist, warum soll es dann unannehmbar sein, daß sie vernichtet werde? Ich sehe nicht, was hier der Weisheit oder der Güte Gottes Zuwiderlaufendes vorhanden wäre; wenn ein Künstler ein Instrument hat, das ihm keine Dienste mehr leistet, so läßt er es zu Grunde gehen, oder wirft es weg; auf Gott angewandt, würde das heißen,

die erhaltende Thätigkeit entziehen, und auf die Creatur, in's Nichts zurücksinken. Wenn es der Weisheit und Güte Gottes nicht widerspricht, daß ein organisirtes Wesen desorganisirt werde, oder aufhöre, als organisirtes Wesen zu existiren; warum soll es ihr widersprechen, daß eine Substanz zu existiren aufhöre, nachdem sie den Zweck erfüllt hat, für den sie bestimmt war? Hieraus folgt, daß es der gesunden Philosophie nicht zuwider wäre, zu behaupten, daß die Seelen der Thiere in der That vernichtet werden.

19. Doch nehmen wir an, daß man zur Vernichtung nicht seine Zuflucht nehmen will; ist es unannehmbar, daß sie fortfahren zu existiren? Wenn wirklich, dann vermag ich wenigstens es nicht einzusehen.

Wozu könnten sie dienen? Ich weiß es nicht; aber die Vermuthung ist wohl nicht unerlaubt, daß sie, auf's neue von dem Meer der Natur verschlungen, keineswegs unnütz wären. Wir wissen eben so wenig, wozu viele andere Wesen dienen, und gleichwohl läugnen wir deßhalb nicht ihre Existenz oder ziehen ihren Nutzen in Zweifel. Wer hat uns gesagt, daß die Lebenskraft, die in dem Thiere vorhanden, keinen Zweck mehr habe, nachdem der Organismus zerstört worden, den sie belebt hat? Führt etwa die Zerstörung einer Pflanze die Auslöschung aller vitalen Kräfte, die in ihr liegen, herbei? und hören diese Kräfte, da sie ihre Thätigkeit nicht mehr auf das organisirte Wesen ausüben, das zerstört worden, etwa auf, nützlich zu sein in der geheimnißvollen Werkstatt der Natur? Wer hat uns gesagt, daß eine vitale Kraft nur nützlich sein kann, wenn sie ihre Wirkung auf ein Objekt unserer Beobachtung erstreckt? Wer hat uns gesagt, daß in den Geheimnissen der Natur die vitalen Kräfte nicht in sehr verschiedenen, sehr mannichfaltigen Beziehungen wirken, und daß die Wirkungen ihrer Aktivität sich nicht in sehr verschiedener Weise zeigen, je nach den Umständen, in denen sie sich finden, und daß alles dies nicht nach den Gesetzen geschieht, welche die unendliche Weisheit gegeben hat? Die herrliche Verschwendung, mit der die samenartigen Materien

ausgestreut sind, die Unzahl von Keimen, die wir überall entdecken, jene unermeßliche Quantität von Materie, die der Umformung und Assimilation in dem lebenden Wesen fähig ist, die Geheimnisse der Zeugung in dem Pflanzen- und Thierreiche — zeigt alles dies nicht an, daß im Universum unzählige vitale Kräfte zerstreut sind, die ihre Aktivität auf sehr mannichfaltige Weise und in einer Stufenleiter von staunenswürdiger Ausdehnung ausüben? Wer versichert uns dessen, daß ein und dasselbe vitale Prinzip nicht sehr verschiedene Phänomene darbieten könne, je nach den Bedingungen, denen es unterworfen ist? Dasjenige, welches in der Eichel verborgen ist, ist es nicht dasselbe, das die riesige Eiche belebt, die Jahrhunderte hindurch die Wuth der Stürme herausgefordert hat? Wenn die Erfahrung es nicht bezeugte, wer würde vermuthen können, daß das vitale Prinzip eines unförmlichen und eckelhaften Wurmes dasselbe ist, wie das des prächtigen Schmetterlinges? Hieraus mag man abnehmen, daß es keineswegs der Vernunft und der Erfahrung zuwider sei, anzunehmen, daß die Seele der Thiere, jene Lebenskraft, die in ihnen wohnt, sei sie auch, was sie wolle, fortexistire nach der Zerstörung des Organismus ihres Körpers, und auf's neue sich verlierend in den Schätzen der Natur, in ihnen sich erhalte, nicht wie ein unnützes Wesen, sondern ihre Aktivität ausübend in anderen, je nach den Bedingungen, denen sie unterworfen wird, verschiedenen Beziehungen.

Anmerkung. (I.)

Die Immaterialität der Seele der Thiere ist keine Entdeckung der modernen Philosophie; sie war auch den Scholastikern bekannt. Dieselben erhoben ihre Ideen über diesen Punkt bis zu der Behauptung, daß kein vitales Prinzip ein Körper sei. In diesem Sinne lehrten sie, daß auch das Lebensprinzip der Pflanzen oder ihre Seele eine Sache sei, die über dem Körper stehe. Der heilige Thomas (1. P. Q. 75. art. 1.) frägt im Allgemeinen, ob die Seele ein Körper sei: utrum anima sit corpus, und sagt darüber Folgendes:

„Respondeo dicendum, quod ad inquirendum de natura animae oportet praesupponere, ***quod anima dicitur esse primum principium vitae***, in iis, quae apud nos vivunt. Animata enim viventia dicimus, res vero inanimatas vita carentes, vita autem maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis et motus. Horum autem principium antiqui philosophi, imaginationem transcendere non valentes, aliquod corpus ponebant, sola corpora res esse dicentes, et quod non est corpus, nihil esse, et secundum hoc, animam aliquod corpus esse dicebant. Hujus autem opinionis falsitas, licet multipliciter ostendi possit, tamen uno utemur, quo etiam communius et certius patet animam corpus non esse. Manifestum est enim, quod non quodcunque vitalis operationis principium est anima; sic enim oculus esset anima, cum sit quoddam principium visionis et idem esset dicendum de aliis animae instrumentis: sed primum principium vitae dicimus esse animam. Quamvis autem aliquod corpus possit esse quoddam principium vitae, sicut cor est principium vitae in animali; tamen non potest esse primum principium vitae aliquod corpus. Manifestum est enim, quod esse principium vitae, vel vivens, non convenit corpori ex hoc, quod est corpus, alioquin omne corpus esset vivens aut principium vitae; convenit igitur alicui corpori quod sit vivens, vel etiam principium vitae, per hoc quod est tale corpus. Quod autem est actu tale, habet hoc ab aliquo principio, quod dicitur actus ejus. ***Anima igitur quae est primum principium vitae, non est corpus, sed corporis actus,*** sicut calor, qui est principium calefactionis, non est corpus, sed quidam corporis actus.“

Trotz dieser Lehre könnte noch ein Zweifel darüber bleiben, ob in der Seele, wenn sie auch kein Körper ist, die Materie als ein zusammensetzendes Prinzip enthalten sei; deßhalb frägt der heilige Lehrer (1. P. Q. 75. art. 5.), ob die Seele aus Materie und Form bestehe, und antwortet: nein; dabei spricht er von der Seele im Allgemeinen, insofern sie das Prinzip des Lebens ist, abgesehen davon, ob sie intellektuell sei oder nicht. Folgendes sind seine Worte:

„Respondeo dicendum, quod ***anima non habet materiam***, et hoc potest considerari dupliciter. ***Primo quidem, ex ratione animae in communi***, est enim de ratione animae, quod sit forma alicujus corporis. Aut igitur est forma secundum se totam, aut secundum aliquam partem sui. Si secundum se

totam, impossibile est. quod pars ejus sit materia, si dicatur materia aliquid ejus in potentia tantum, quia forma, in quantum forma, est actus. Id autem quod est in potentia tantum, non potest esse pars actus, cum potentia repugnet actui, utpote contra actum divisa. Si autem sit forma secundum aliquam partem sui, illam partem dicemus esse animam et illam materiam, cujus primo est actus, dicemus esse primum animatum. Secundo specialiter ex ratione humanae naturae, in quantum est intellectiva.“

Obgleich dieſe Stellen deutlich genug ſind, giebt es doch noch eine andere, welche noch deutlicher iſt, woſelbſt er ausdrücklich behauptet, daß die Seelen der vollkommenen Thiere abſolut untheilbar ſind, und daß ihnen die Theilung weder per se noch per accidens zukommen könne. Er ſtellt die Frage (1. P. Q. 76. art. 8.), ob die Seele im Allgemeinen ganz in jedem Theile des Körpers ſei, und antwortet: ja, indem er unterſcheidet zwiſchen der weſenhaften und der quantitativen Totalität. Er ſagt:

„Sed forma quae requirit diversitatem in partibus, sicut est anima, *et praecipue animalium perfectorum*, non aequaliter se habet ad totum et ad partes; unde *non dividitur per accidens, scilicet per divisionem quantitatis.* Sic ergo totalitas quantitativa non potest attribui animae, nec per se, nec per accidens. Sed totalitas secunda, quae attenditur secundum rationis et essentiae perfectionem, proprie et per se, convenit formis.“

Wie es ſcheint, fand dieſe Lehre des heiligen Thomas Widerſpruch bei Einigen, welche nicht begreifen konnten, wie die Seele der Thiere unausgedehnt (inextensa) ſein könne, indem ſie glaubten, daß die Unausgedehntheit eine ausſchließliche Eigenſchaft der intellektuellen Seele ſei. Dieſen Einwurf berückſichtigt ſein Commentator, der Cardinal Cajetan, und vertheidigt kühn mit dem heiligen Thomas, daß die Seelen der Thiere unausgedehnt ſeien.

Aus den Worten des gelehrten Cardinals erſieht man deutlich, daß er die Lehre des heiligen Thomas über die Untheilbarkeit der Seele der Thiere in der ganzen Strenge des Wortſinnes verſtand, denn er formulirt den Einwurf folgendermaßen:

„Dubium secundo est circa eandem totalitatem quoniam S. Thomas a communi opinione discordare videtur hoc in loco, eo quod ponat *praeter animam intellectivam* aliquam aliam formam in materia *inextensam, scilicet animam sensitivam*

animalium perfectorum. cum tamen vix possit sustineri, quod anima intellectiva de foris veniens, informet secundum esse, et sit inextensa."

Bei der Lösung der Schwierigkeit erkennt er, weit entfernt, an andere Interpretationen des Textes zu appelliren, offen die Untheilbarkeit der Seele der Thiere an, und behandelt mit einer gewissen Verachtung diejenigen, welche das Gegentheil annahmen. Er sagt:

„Ad secundum dubium dicitur, quod doctrina hic tradita *est quidem contra modernorum communem phantasiam, sed non contra philosophicas rationes, parum est autem de horum auctoritate curandum.* Cum autem dicitur, quod sine ratione hoc est dictum, respondetur, quod ratio insinuata est a posteriori, quia scilicet diversam totaliter habet habitudinem ad totum et partem ipsa forma ex propria ratione. Si enim habet totaliter diversam habitudinem ad totum et ad partes, *hoc provenit ex indivisibilitate formae.* Quia si divideretur forma ad divisionem totius, jam pars formae proportionaretur parti corporis, et cum pars quantitativa formae sit tota essentia formae, ergo ipsa forma secundum rationem suae essentiae non habet totaliter diversam habitudinem ad totum et ad partes: sed utrumque scilicet tam totum quam partem respicit, ut proportionatum perfectibile. Et conformari potest ista ratio, quia forma extensa ex vi solius divisionis, non desinit esse secundum illam partem quam habet in parte decisa: imo quae quodammodo erat per modum potentiae, perficitur, et fit actu seorsum ut patet in formis naturalibus, ergo a destructione consequentis, si ex sola divisione pars decisa non potest retinere eandem speciem, *ergo non erat extensa et divisibilis ad divisionem subjecti. . . . . Non est ergo sine ratione dictum, quod animae aliquae praeter intellectivam, sunt tantae perfectionis, quod sunt inextensae, tam per se quam per accidens:* quamquam potentiae omnes earum sint extensae per accidens: qualitates enim sunt corporis partibus accommodatae.

III. Kapitel.

Der Traum und das Wachen.

20. Die Thatsache der Sensation ist mit anderen verknüpft, und aus dieser Verknüpfung entsteht ein großer Theil

unserer Erkenntnisse. Man hat mit großer Zuversicht behauptet, es sei nicht möglich, durch die Sensationen die Existenz der Körper zu beweisen, denn da jene eine rein innere Sache seien, könne man aus ihnen nicht auf die Existenz einer anderen, äußeren schließen; es sei nichts Widersprechendes in der Annahme vorhanden, daß alle unsere Sensationen nur eine Verbindung individueller Phänomene, die sich auf das Innere unserer Seele beschränken. Auf den ersten Blick scheint die Schwierigkeit unlösbar zu sein; gleichwohl stellt es sich bei gründlicher Prüfung heraus, daß man ihr eine größere Bedeutung beigelegt hat, als sie verdient.

21. Der erste Einwurf, der gegen das Zeugniß der Sinne gemacht zu werden pflegt, gründet sich auf die Schwierigkeit, die vorhanden ist, mit Sicherheit den Zustand des Wachens von dem des Traumes zu unterscheiden. Im Schlafe empfangen wir ähnliche Eindrücke, wie jene sind, die uns wachend afficiren; wie können wir uns versichern, daß die Täuschung nicht eine fortwährende sei?

Lamennais sagt mit jener Uebertreibung, die ihm eigenthümlich ist: „Wer beweisen könnte, daß das ganze Leben kein Traum, keine unbestimmbare Chimäre ist, würde mehr leisten, als alle Philosophen bis heute vermocht haben."

Ich glaube, daß hier allerdings ernste Schwierigkeiten vorhanden sind, aber ich kann mich nicht davon überzeugen, daß dieselben unlösbar sind. Untersuchen wir vor allem Anderen, ob der Traum und das Wachen nicht bloß in den Augen des allgemeinen gesunden Sinnes, sondern auch in denen der Vernunft verschieden sind. Lamennais behauptet, daß nur vor dem Tribunal der allgemeinen Uebereinstimmung ein definitives und genügendes Urtheil zu gewinnen sei; ich bin davon überzeugt, daß das strengste Ratiocinium zu demselben Resultate gelangen kann, zu dem uns gemeinschaftlich der innere Sinn, der allgemeine gesunde Sinn und die allgemeine Uebereinstimmung, oder mit anderen Worten, das Zeugniß unserer selbst und das unserer Nebenmenschen hinleitet.

22. Der Mensch findet in sich selbst auf eine vollkommen befriedigende Weise die Gewißheit des Unterschiedes zwischen dem Traume und dem Wachen; um zu wissen, daß wir wach sind, haben wir das Zeugniß der Anderen nicht nöthig.

Der Unterschied zwischen diesen Zuständen muß nicht bloß in der Klarheit und Lebhaftigkeit der Sensationen gesucht werden, und in der aktuellen Gewißheit, die sie erzeugen. Es unterliegt keinem Zweifel, daß sich uns zuweilen im Traume die Bilder mit eben solcher Klarheit darbieten, als ob wir wach wären, und daß die Gewißheit für den Augenblick vollständig ist. Wer hat im Traume noch nicht lebhafte Freude oder höchst fühlbare Angst empfunden? Wohl ist es wahr, daß wir zuweilen, aber sehr selten nur, beim Erwachen die Erinnerung haben, daß im Akte des Traumes selbst der Zweifel in uns aufstieg, ob wir träumten; allein dies geschieht nicht häufig, und im Allgemeinen kann man sagen, daß der Traum nicht begleitet wird von jener Dämmerung der reflektirenden Vernunft, die auf unseren Zustand und die Täuschung, die wir erfahren, uns aufmerksam macht. Gewöhnlich hegen wir, so lange der Traum dauert, keinen Zweifel über das, was wir träumen; wir umarmen einen Freund mit zärtlicher Herzlichkeit, wir weinen untröstlich an seinem Grabe, mit ganz denselben Gefühlen, welche die Wirklichkeit hervorrufen würde.

23. Der Unterschied liegt nicht in der Ungewißheit des Augenblickes; denn wir haben im Gegentheil vollkommene Gewißheit. Worin liegt er also? Wie bezeichnet ihn die Vernunft? Wie kommt die Philosophie dem inneren Sinne und dem allgemeinen gesunden Sinne zu Hülfe? Dies haben wir jetzt zu untersuchen.

Wenn wir ganz davon absehen, ob die Sensationen eine Beziehung zu den äußeren Objekten haben, ob ihr Zeugniß hinreichend für diesen oder jenen Fall ist, und wenn wir sie einzig und allein als Phänomene unserer Seele betrachten, so existiren zwei Gebiete von Thatsachen, die vollkommen getrennt sind durch sehr ausgeprägte Charaktere: der Traum und das

Wachen. Im Inneren unserer Seele sind diese beiden Zustände vollständig verschieden; selbst in dem Systeme der Idealisten ist es nöthig, diesen Unterschied anzuerkennen.

Wenn wir über dasjenige reflektiren, was wir erfahren haben, seit wir am Leben sind, oder seit wir Bewußtsein dessen haben, was in unserem Inneren vorgeht, so können wir bemerken, daß es in uns zwei Klassen von Phänomenen giebt. Wir erfahren in periodischer und constanter Weise zwei Reihen von Sensationen; die einen, mehr oder weniger klar, mehr oder weniger lebendig, sind einfach auf ihr Objekt beschränkt, ohne die Mitwirkung vieler unserer Fähigkeiten, und vor Allem ohne Reflexion über dieselben. Nach ihnen kommen andere, immer klar, immer lebendig, begleitet von Akten aller unserer Fähigkeiten, mit Reflexion über dieselben, über ihren Unterschied von den früheren, mit vollkommener Abhängigkeit von unserem freien Willen, was ihre Veränderungen, ihre Modificirungen, ihr Verschwinden und ihre Reproduktion auf tausend verschiedene Weisen betrifft.

Ich sehe das Papier, auf dem ich schreibe; ich reflektire über dieses Sehen, und lasse es aufhören, wenn ich will, rufe es wieder hervor, wenn es mir gefällt; ich verknüpfe diese Sensation mit anderen, mit tausend Gedanken, mit tausend Ideen, wenn es mir beliebt. Was mir bei diesem Akte begegnet, ist mir immer begegnet, und begegnet mir, während sich in mir jene Reihe von Phänomenen verwirklicht, in jenem Zustande, den ich Wachen nenne; aber wenn ich träume, daß ich schreibe, so finde ich mich, auch wenn es nicht geschieht, (was zu geschehen pflegt,) daß ich die Feder nicht zu halten vermag, nicht klar sehe und Alles verwechsele, doch nicht in jener gleichzeitigen Ausübung aller meiner Fähigkeiten; ich reflektire nicht über den Zustand, in dem ich mich befinde; ich habe nicht jenes volle Bewußtsein dessen, was ich thue, jene Herrschaft über mich selbst, jenes klare und lebendige Licht, das in dem Zustande des Wachens über alle meine Akte und ihre Objekte sich verbreitete. Wachend, denke ich an das, was ich früher that, was

ich thue, und was ich thun werde; ich erinnere mich an die Träume, und erkenne sie als Täuschungen, urtheile über sie, als über unzusammenhängende, extravagante Bilder, vergleiche sie mit der Ordnung und dem Zusammenhang dessen, was sich mir im wachen Zustande darbietet. Nichts von dem thue ich, während ich träume; vielleicht habe ich auch dann eine klare, lebendige Sensation; aber sie ist in gewisser Weise unabhängig von meinem Willen; sie ist ein isolirter Eindruck, der Gebrauch einer einzigen Fähigkeit, ohne Hülfe der anderen, ohne bestimmte und beständige Vergleichungen, wie jene, die ich empfange, wenn ich wachend bin; und vor Allem, dieses Phänomen verschwindet sehr bald, und ich kehre entweder in einen Zustand zurück, in dem ich kein Bewußtsein meiner Existenz habe, oder in einen anderen, in dem sich dieselbe Reihe von Phänomenen, wie vorher, wiederholt, die klar, hell, zusammenhängend sind, und die Prüfung der Vernunft aushalten, welche sie unter sich und mit den früheren vergleicht. Abgesehen also von jeder Idee einer äußeren Welt, und selbst von jedem anderen Wesen außerhalb uns, haben wir die Gewißheit des Unterschiedes der beiden Gebiete von Phänomenen, die wir unter den Worten Traum und Wachen begreifen.

Wenn man also die Gewißheit unserer Erkenntnisse anzugreifen meinte, indem man sich auf die Schwierigkeit stützte, zwischen beiden Zuständen zu unterscheiden, hat man zu einem unhaltbaren Argumente gegriffen, und auf eine vollkommen falsche Thatsache sich gestützt. Ich bin so weit davon entfernt, an die Unmöglichkeit zu glauben, den Traum von dem Wachen philosophisch zu unterscheiden, daß ich im Gegentheil meine, der Unterschied zwischen beiden Zuständen sei eine der klarsten und gewissesten Thatsachen unserer Natur.

Nachdem wir diese Wahrheit festgestellt, und indem wir voraussetzen, daß Niemand daran zweifelt, daß die Sensationen, welche wir während des Traumes erfahren, *nicht* durch äußere Objekte hervorgerufen werden, und daß man sie daher auch niemals als ein Mittel angesehen hat, um zur Wahrheit zu

gelangen, gehen wir zu einer anderen Frage von größerer Schwierigkeit und größerer Wichtigkeit über.

IV. Kapitel.

Beziehung der Senſationen zu einer äußeren Welt.

24. Haben unſere Senſationen eine Beziehung zu äußeren Objekten, oder ſind ſie bloße Phänomene unſerer Natur? Können wir von der Exiſtenz dieſer inneren Welt, die aus der Verbindung der Scenen entſteht, die die Senſationen uns darbieten, auf die Exiſtenz einer äußeren Welt ſchließen?

Es handelt ſich hier nicht um die Praxis, ſondern um die Theorie; die Frage bezieht ſich allein auf die Kraft des Ratiociniums, nicht auf die Stimme der Natur, eine Stimme, die ſtärker iſt, als alle Beweiſe, und der zu widerſtehen uns unmöglich iſt. Mag das Reſultat der philoſophiſchen Unterſuchung über die Beziehungen zwiſchen der idealen und realen Welt ausfallen, wie es wolle, wir müſſen uns durchaus jener Nothwendigkeit unſerer Natur unterwerfen, die uns an die Exiſtenz dieſer Beziehungen glauben läßt. Die Menſchheit hat in der immenſen Majorität ihrer Individuen niemals gedacht, und wird niemals denken an eine ſolche Unterſuchung, und gleichwohl iſt für ſie die Exiſtenz einer realen Welt, die von uns ſelbſt verſchieden iſt, und mit uns in beſtändiger Communication ſteht, über allen Zweifel erhaben. Die Natur iſt älter als die Philoſophie.

Ich will damit nicht ſagen, daß die Vernunft außer Stande ſei, die Legitimität der Schlußfolge darzuthun, mit der man aus dem Idealen auf das Reale ſchließt, oder auf die Exiſtenz der äußeren Welt aus der der inneren; ich will der Philoſophie nur eine Gränze zeigen, die, wenn ſie dieſelbe auch nicht aufklärt, ihr wenigſtens Nüchternheit bei ihren Unterſuchungen und Mißtrauen in die Reſultate derſelben einflößt. Und in der That, es ſpringt in die Augen, daß eine Wiſſenſchaft auf

falschem Wege sich befinden müsse, die einer Nothwendigkeit sich widersetzt, und einer handgreiflichen Thatsache widerspricht; jene verdient nicht den Namen Philosophie, die in Widerstreit mit einem Gesetze tritt, das seiner unausweichbaren Herrschaft die ganze Menschheit unterwirft, mit Einschluß des Philosophen, der es sich herausnimmt, gegen dieses Gesetz zu protestiren. Alles, was sie gegen dieses Gesetz sagen kann, mag so glänzend sein, wie es wolle; es wird aber nie etwas Anderes als eine eitle Spitzfindigkeit sein, eine Spitzfindigkeit, deren Zurückweisung, wenn die Schwäche des menschlichen Geistes nicht im Stande wäre, sie zu vernichten, die Natur selbst übernehmen würde, bis eine neue Existenz im anderen Leben uns offenbaren wird, was in der Tiefe dieser Geheimnisse wirklich vorhanden, und wie die Glieder dieser Kette zusammenhängen, deren Berührungspunkte die Vernunft nicht wahrnehmen könnte, während die Natur in allen Augenblicken ihrer Existenz das unwiderstehliche Band erfährt, mit dem sie sich verknüpfen.

25. Daß die Sensationen etwas mehr als bloße Phänomene unserer Seele, daß sie die Wirkungen einer von uns selbst verschiedenen Ursache sind, dies beweist die Vergleichung derselben untereinander; die einen beziehen wir auf ein äußeres Objekt, die anderen nicht; diese beiden Gebiete von Phänomenen zeigen sehr verschiedene Charaktere.

Vor meiner Seele steht das Bild meines Geburtsortes, in dem ich die ersten Jahre meines Lebens zugebracht habe. Ich sehe mit aller Klarheit die weite Ebene mit ihren Feldern und Wiesen, mit ihren niedrigen Hügeln, die bald kleine, isolirte Anhöhen bilden, bald in verschiedenen Richtungen sich verlängern und verflachen, bis sie mit dem Niveau der Ebene zusammenfallen, oder sich allmählig erheben, um mit den Armen der Gebirgszüge sich zu verbinden. Ich sehe die hohe Kette der letzteren, welche die ganze Ebene umgiebt, und aus ihr einen großen Kessel bildet, aus dem man keinen anderen Ausgang als gegen Süden gewahrt, und eine oder die andere Gebirgsspalte, die an einigen Punkten die grandiose Mauer zu

zerreißen scheint, welche die Natur aufgebaut hat. Alles das stellt sich mir sehr deutlich in meinem Inneren dar, obgleich ich viele Meilen davon entfernt bin, und es würde sich mir darstellen, so oft ich wollte, und wann immer ich wollte. Vielleicht könnte es geschehen, daß ohne Mitwirkung meines Willens sich mir dasselbe Bild darböte; allein stets bin ich frei, meine Aufmerksamkeit davon abzulenken, und gleichsam einen Vorhang vorzuziehen, um jene Scene nicht mehr zu sehen, oder ihn auf's neue wegzuziehen, wenn ich Lust hätte, sie wieder zu erblicken.

Was mir hier begegnet, wiederholt sich in tausend anderen Fällen; ich erfahre also in mir eine Reihe von Phänomenen, die mir äußere Objekte darstellen, aber ohne irgend eine Nothwendigkeit, welche mich zwingt, ihnen unterworfen zu sein; denn ich lasse sie aufhören, und rufe sie hervor durch einfache Akte meines freien Willens.

Zu gleicher Zeit begegnet es mir, daß ich in mir eine andere Art von Phänomenen erfahre, welche nicht von meinem Willen abhängig sind, die ich nicht hervorrufen und aufhören lassen kann, wenn ich will, sondern die gewissen Bedingungen unterworfen sind, die ich unmöglich umgehen kann, wenn ich erreichen will, was ich mir vorsetze. Ich erfahre z. B., daß sich mir ein Bild darstellt, oder, in gewöhnlicher Sprache, ich sehe ein Bild, das ich vor mir habe. Nehmen wir an, dies sei ein rein inneres Phänomen, und beobachten wir die Bedingungen seiner Existenz, absehend von jeder äußeren Realität, mit Einschluß der meines Körpers und der Organe, durch welche sich mir die Sensation mittheilt oder mitzutheilen scheint.

Jetzt erfahre ich die Sensation ..... jetzt nicht; was ist inzwischen eingetreten? Die Sensation einer Bewegung, welche eine andere Sensation des Sehens hervorgerufen, und das frühere Sehen vernichtet hat; oder, um von der idealen zur realen Sprache überzugehen, ich habe die Hand zwischen die Augen und das Objekt gehalten. Woher kommt es, daß während die letztere Sensation besteht, ich die erstere nicht hervorrufen kann? Wenn äußere Objekte existiren, wenn meine

Sensationen durch sie hervorgebracht werden, so sieht man deutlich, daß sie den Bedingungen unterworfen sind, welche dieselben ihnen auflegen; aber wenn meine Sensationen nichts Anderes als innere Phänomene sind, so ist kein Mittel vorhanden, es zu erklären.

Es wird um so unbegreiflicher, als wir in den Sensationen, die wir als einfache Phänomene betrachten, ohne unmittelbare Beziehung zu irgend einem äußeren Objekte, nicht immer Abhängigkeit der einen von den anderen finden, im Gegentheil sehr viele Discordanz bemerken.

26. Die rein inneren Phänomene, d. h. jene, welche wir wirklich für solche halten, haben große Abhängigkeit vom Willen rücksichtlich ihrer Existenz sowohl, als ihrer Modificationen. Ich reproducire stets, wenn ich will, in meiner Einbildungskraft eine Scene, in der sich mir die Säule des Vendôme-Platzes in Paris darstellt, und ich lasse sie verschwinden, wenn es mir beliebt. Dasselbe begegnet mir bei allen anderen Objekten, die ich mich erinnere, gesehen zu haben; ihre Gegenwart in meinem Inneren hängt von meinem Willen ab. Es ist gewiß, daß sich mir zuweilen Objekte darstellen, die ich nicht sehen möchte, und daß es Mühe kostet, sie verschwinden zu machen; aber ebenso gewiß ist es, daß einige Anstrengungen hinreichen, um ihre Vorstellung endlich los zu werden. Wir haben eine sterbende Person gesehen, und einige Tage hindurch bleibt sie unserer Einbildungskraft eingeprägt mit ihrem blassen, von Schweiß bedeckten Angesicht, ihren eingefallenen Augen, ihren krampfhaft zusammengezogenen Händen, ihrem verzerrten Munde, ihrem ängstlichen, von Klagelauten unterbrochenen Röcheln; wir können es nicht gänzlich verhindern, daß sich uns zu wiederholten Malen das unwillkommene Bild aufdränge; es ist aber gewiß, daß, wenn wir, um uns zu zerstreuen, eine sehr complicirte Rechnung vornehmen, oder die Lösung irgend eines anderen schwierigen Problemes, wir es erreichen werden, daß das Bild verschwinde. Hieraus sieht man, daß auch in den Ausnahmsfällen, wenn wir

anders bei vollkommener Besinnung sind, unser Wille immer einen großen Einfluß auf die rein inneren Phänomene ausübt.

Dies geschieht aber nicht bei denen, welche in unmittelbarer Beziehung zu der Außenwelt stehen; wenn ich bei einem Sterbenden mich befinde, so muß ich ihn nothwendig sehen und hören; wenn jene Sensationen nur ein inneres Phänomen sind, so gehört dieses Phänomen einem von dem anderen sehr verschiedenen Gebiete an; das eine ist ganz unabhängig von meinem Willen, das andere nicht.

Die rein inneren Phänomene stehen unter einander in einer ganz anderen Weise in Beziehung, als die anderen; bei den Beziehungen jener hat auch der Wille großen Einfluß, bei denen der anderen nicht. Ueberdies bieten sich die ersteren entweder durch einen bloßen Akt des Willens, oder durch sich selbst, isolirt dar, ohne irgend welche Nothwendigkeit der Verkettung mit anderen, die ihnen vorhergehen. Ich schreibe in Madrid, und plötzlich bietet sich mir die Gegenwart der Themse mit ihren unzähligen Segel- und Dampfschiffen dar. Hierzu habe ich nicht nöthig gehabt, durch die Reihe von Phänomenen hindurchzugehen, die mir dasjenige vorstellen, was wir Spanien und Frankreich nennen. Ich kann mir die Themse vorstellen, nach tausend Sensationen, die unter einander und mit ihr unverknüpft sind; wenn jedoch in mir das Phänomen, das ich *Sehen* nenne, entstehen soll, dann wird es nöthig sein, mich darein zu finden, daß an mir die ganze Reihe von Phänomenen vorüberziehe, die eine Reise mit sich bringt; und zwar so, daß ich wirklich und wahrhaft alle die Annehmlichkeiten und Unbequemlichkeiten empfinde, welche sie begleiten, daß ich einen wahren Entschluß fasse, abzureisen, daß ich mich pünktlich, zur bestimmten Stunde, einstelle, bei Strafe, mich ohne jene Sensation zu finden, die ich *Sehen der Diligence* nenne, und dafür jene andere Sensation zu erhalten, die ich Sehen eines Beamten des Büreaus nenne, der mir mein Geld nicht zurückgeben will, und ohne jene andere Sensation, die ich Sehen und Fühlen meines Gepäckes nenne, und mit allen jenen

unangenehmen Sensationen, welche aus solchen Versäumnissen entstehen.

Wenn ich mir jene Reihe von inneren Phänomenen, oder in gewöhnlicher Sprache, von Reiseabenteuern, bloß innerlich vorstellen will, so kann ich nach Belieben darüber disponiren; ich verweile, eile mit Schnelligkeit weiter, durchschreite mit einem Sprunge hundert Meilen, versetze mich von einem Punkte an den anderen, ohne durch die dazwischenliegenden zu passiren; kurz, ich finde nichts von jenen Unbequemlichkeiten, die mir dasjenige, was wir Wirklichkeit nennen, so beschwerlich machen. Ich befinde mich in einer Welt, wo ich befehle; ich will, und der Wagen steht bereit; der Mayoral ist auf seinem Posten, und der Postillon auf dem seinigen; ich fliege davon, wie auf den Flügeln des Windes. Die schönen Landschaften, die langweiligen Einöden, die riesigen Gebirge, die Ebene, deren Horizont mit dem Himmel zusammenfließt, alles geht an meinen Augen vorüber mit wunderbarer Eile; ich bin es müde, auf dem Lande zu reisen; und ohne Weiteres versetze ich mich auf das Verdeck eines Schiffes auf dem offenen Meere, und sehe die bewegten Wellen, höre ihr Brüllen und ihr Anschlagen an die Wände des Fahrzeuges; sehe die Manoeuver der Matrosen, steige in die Cajüte nieder, spreche mit den Reisegefährten, und dies alles, ohne durch üble Gerüche belästigt zu werden, ohne an der Seekrankheit zu leiden, oder Zeuge des Leidens Anderer zu sein.

27. Wenn auch die rein inneren Sensationen unter sich eine Verbindung haben, besonders wenn sie aus den äußeren hervorgehen, so ist diese Verbindung doch nicht von der Art, daß wir sie nicht in tausendfältiger Weise modificiren könnten. Wenn wir an den Obelisk auf dem Concordienplatze denken, so ist es natürlich, daß sich uns die Springbrunnen, die Statuen, der Palast der Tuillerie, die elysäischen Felder u. s. w. darstellen; aber es steht in unserer Hand, die Scene zu verändern, wir brauchen nur zu wollen, und wir versetzen den Obelisken an eine andere Stelle, um zu sehen, welchen Effekt

er dort hervorbringen würde, bis wir, zufrieden mit der Operation, ihn wieder an seinen Platz zurückversetzen, oder nicht mehr an ihn denken.

Wenn es sich aber um das Sehen handelt, um das äußere Phänomen, so würden wir uns vergeblich Mühe geben, solche Manoeuver vorzunehmen; jede Sache befindet sich an ihrem Orte, oder scheint wenigstens sich dort zu befinden, und die Sensationen sind unter einander mit eisernen Ringen verkettet. Die eine kommt nach der anderen, und es ist uns unmöglich, die Mittelglieder zu überspringen.

Hieraus folgt also, daß die bloße Beobachtung dessen, was in unserem Innern vorgeht, uns die Existenz von zwei Gebieten ganz verschiedener Phänomene bezeugt; in dem einen hängt Alles, oder fast Alles von unserem Willen ab, in dem anderen Nichts; in jenem haben die Phänomene unter sich gewisse Beziehungen, die aber sehr veränderlich, und zum großen Theil unserer Laune unterworfen sind; in diesem sehen wir sie unabhängig von einander, und nur entstehend unter bestimmten Bedingungen. Ich kann nicht sehen, wenn ich nicht die Fensterladen öffne, um Licht hereinzulassen; das Phänomen des Fensterladens und das des Sehens sind nothwendig mit einander verknüpft. Doch ist es bemerkenswerth, daß sie es nicht immer sind; in der Nacht öffne ich und sehe nicht; ich habe ein anderes Hülfsphänomen nöthig, das künstliche Licht, und wie sehr ich auch will, ich kann dieses Gesetz der Abhängigkeit nicht ändern.

28. Was zeigt dies alles an? Es zeigt an, daß die von unserem Willen unabhängigen Phänomene, die in ihrer Existenz und in ihren Zuständen Gesetzen unterworfen sind, welche wir nicht ändern können, die Wirkung von Wesen sind, die von uns selbst verschieden sind. Wir selbst sind es nicht, denn wir existiren oft ohne sie; sie sind auch nicht durch unseren Willen verursacht, denn sie bieten sich ohne seine Mitwirkung dar, und oft gegen denselben; sie sind nicht durch einander selbst hervorgebracht, denn es geschieht sehr oft, daß, nachdem tausendmal

ein Phänomen auf das andere gefolgt ist, das zweite plötzlich zu existiren aufhört, wie oft auch immer sich das erste reproduciren möge. Dies führt mich zu der Prüfung einer Hypothese, wodurch die eben vorgetragene Lehre noch mehr bestättigt werden wird.

V. Kapitel.

Eine idealistische Hypothese.

29. Wenn das System der Idealisten bestehen soll, muß man nothwendig annehmen, daß jene Verbindung und Abhängigkeit der Phänomene, welche wir auf die äußeren Objekte beziehen, bloß in unserem Inneren existirt, und daß die Causalität, die wir den äußeren Objekten beilegen, nur unseren eigenen Akten angehört.

Wenn man in einem gewissen Zimmer an einer Schnur zieht, so ertönt regelmäßig seit vielen Jahren eine Glocke, oder, in idealistischer Sprache ausgedrückt: das innere Phänomen, das aus jener Verbindung von Sensationen gebildet wird, welche dasjenige ist, was wir Schnur und Ziehen an derselben nennen, bringt hervor oder hat zur Folge jenes andere, das wir Tönen der Glocke nennen. Durch die Gewohnheit oder irgend ein verborgenes Gesetz wird jene Verbindung der Phänomene existiren, deren nie unterbrochene Aufeinanderfolge uns die Illusion verursacht, durch welche wir auf das reale Gebiet dasjenige übertragen, was rein phantastisch ist. Dies ist die am wenigsten unvernünftige Erklärung, zu der die Idealisten ihre Zuflucht nehmen können; aber wenige Bemerkungen reichen hin, um das gänzlich Unhaltbare einer solchen Antwort zu zeigen.

Heute ziehen wir an der Schnur, und, sonderbar, die Glocke ertönt nicht. Was wird die Ursache sein? Das verursachende Phänomen existirt, denn ohne Zweifel geht in uns der Akt vor, den wir „an der Schnur ziehen" nennen; und

gleichwohl ziehen wir, und ziehen wiederholt, und die Glocke ertönt nicht. Wer hat die phänomenale Aufeinanderfolge alterirt? Warum brachte kurz vorher noch ein Phänomen ein anderes hervor, und jetzt nicht mehr? In meinem Inneren ist nichts Neues vorgegangen; das erste Phänomen erfahre ich mit derselben Klarheit und Lebhaftigkeit wie vorher; warum zeigt sich das zweite nicht? Warum erfuhr ich das zweite immer, so oft ich wollte, wenn ich nur das erste hervorrief, und jetzt nicht? Den Akt meines Willens übe ich mit derselben Kraft aus, wie vorher; wer hat bewirkt, daß mein Wille ohnmächtig geworden?

Hieraus folgen zwei Sachen: 1) daß das zweite Phänomen nicht vom ersten abhing, insofern dieses bloß als eine rein innere Thatsache betrachtet wird; denn jetzt existirt es auf dieselbe Weise, wie in den früheren Fällen, und gleichwohl bringt es das andere nicht hervor; 2) daß es ebensowenig von dem Akte meines Willens abhing; denn dieser ist fest und entschlossen, wie vorher, und erreicht dennoch nichts.

Trotzdem kann nicht daran gezweifelt werden, daß irgend eine Verbindung zwischen den beiden Phänomenen stattfand, da man unzählige Mal bemerkt hat, daß das eine auf das andere folgte, was nicht durch bloßen Zufall erklärt werden kann. Da also das eine nicht die Ursache des anderen im inneren Gebiet ist, so mußten sie eine Abhängigkeit im äußeren Gebiet haben, d. h. in dem Falle, den wir aufgestellt haben, obgleich die Ursache fortexistirte, die das eine hervorbrachte, mußte die Verknüpfung unterbrochen sein, die diese Ursache mit jener hatte, die das andere hervorbrachte; und so war es in der That; während man an der Schnur zog, ließ sich kein Ton hören aus dem einfachen Grunde, weil man die Glocke weggenommen hatte. Dies begreift man, wenn äußere Ursachen dessen vorhanden sind, was man Sensationen nennt; aber wenn diese sich auf bloße innere Phänomene reduziren, kann man keinen vernünftigen Grund anführen.

30. Es ist zu beachten, daß, wenn ich mir den Mangel

der Aufeinanderfolge dieser Sensationen, welche vorher stets mit einander verbunden waren, erklären will, ich zu vielen meine Zuflucht nehmen kann, die als innere Phänomene sehr verschieden sind, die als solche keine Beziehung noch Ähnlichkeit unter einander haben, und die allein ein Band haben können, insofern sie äußeren Objekten entsprechen. Wenn ich den Grund suche, warum die Glocke nicht ertönt, um mir zu erklären, warum die gewöhnliche Ordnung in meinen Erscheinungen alterirt worden, so kann ich an verschiedene Ursachen denken, die wir für jetzt auch als bloße Erscheinungen oder innere Phänomene betrachten würden; ich kann folgende Sensationen empfangen: die Schnur ist zerrissen, oder sie hat sich verwickelt, oder die Glocke ist zerbrochen, oder sie ist weggenommen, oder sie ist ohne Klöppel; auf alle diese Sensationen kann ich das Ausbleiben des Tones beziehen; und es wäre die größte denkbare Unvernunft, sie auf dieselben zu beziehen, wenn ich sie als bloße innere Thatsachen betrachtete, denn als Sensationen gleichen sie sich in nichts; und nur dann schließe ich vernünftig, wenn ich jeder dieser Sensationen ein äußeres Objekt entsprechen lasse, das für sich allein genügt, die Verbindung zwischen dem Akte des Ziehens an der Schnur und der Vibration der Luft, welche den Ton erzeugt, zu unterbrechen.

31. Aus diesen Betrachtungen folgt:

1) Daß, wenn wir unsere Sensationen als rein innere Phänomene betrachten, sie sich in zwei sehr verschiedene Klassen theilen, in solche, welche von unserem Willen abhängen, und in andere, die von ihm unabhängig sind; in solche, die unter sich unzusammenhängend sind, oder veränderlich in ihren Beziehungen, je nach dem Belieben dessen, der sie erfährt, und in andere, die einer gewissen Verbindung unterworfen sind, die wir nicht vernichten oder verändern können.
2) Daß sowohl die Existenz als die Modificationen derer der letzteren Klasse aus Ursachen entstehen, die nicht wir selbst sind, aus Ursachen, die von unserem Willen

unabhängig sind, die außer uns liegen. Der Instinkt also, der uns antreibt, diese Sensationen auf äußere Objekte zu beziehen, wird durch die Vernunft bestättigt; das Zeugniß der Sinne ist mithin vor dem Tribunal der Philosophie zulässig, insofern es uns der Realität der Objekte versichert.

Hierdurch ist in gewisser Weise die Existenz der Körper bewiesen; denn wenn wir philosophisch den Begriff des Körpers untersuchen, finden wir in ihm den einer von unserem Wesen verschiedenen Sache, deren Gegenwart uns diese oder jene Sensationen verursacht. Das innere Wesen der Körper ist uns unbekannt, und wenn es auch bekannt wäre, so würde dies zu unserem Zwecke gar nichts beitragen; denn wir handeln nicht von der Idee, die in diesem Falle sich der Philosoph bilden würde, sondern von der, welche die Allgemeinheit der Menschen sich bildet.

VI. Kapitel.

Ob die äußere und unmittelbare Ursache der Sensationen eine freie Ursache sei.

32. Gegen die Existenz der Körper läßt sich ein Einwand erheben, der auf den ersten Blick wichtig zu sein scheint, in Wirklichkeit aber als sehr unhaltbar sich herausstellt. Kann es nicht irgend eine Ursache geben, die in uns alle jene Phänomene hervorbringt, welche wir erfahren, und die in nichts der Idee gleicht, die wir uns von einem Körper bilden? Gott könnte, wenn er wollte, in uns Sensationen hervorrufen ohne Vermittelung irgend eines Körpers; wer versichert uns, daß dies nicht geschieht? Wer giebt uns Gewißheit, daß nicht andere Wesen dasselbe bewirken können, und deßhalb Alles, was wir von einer Körperwelt uns einbilden, eine bloße Illusion ist?

33. Die erste, sehr einfache Antwort, welche sich hier darbietet, ist, daß Gott, der unendlich Wahrhaftige, uns nicht

täuschen und nicht zulassen kann, daß andere Creaturen uns beständig, und auf eine für uns unwiderstehliche Weise täuschen; allein diese Antwort, wenn auch wohl begründet und sehr vernünftig, hat die Inconvenienz, auf das moralische Gebiet sich zu berufen, um das physische zu begründen, und wird daher denjenigen nicht genügen, welche die Wahrheit des Zeugnisses der Sinne durch Argumente bestättigt zu sehen wünschen, die aus der Natur der Dinge selbst genommen sind. Ich glaube, daß dies Letztere nicht unmöglich ist, und will es daher versuchen.

34. Unsere Sensationen entstehen nicht unmittelbar aus einer freien Ursache; sowohl das Wesen, welches sie erfährt, wie dasjenige, welches sie hervorbringt, sind festen Gesetzen, sind einer Nothwendigkeit unterworfen. Wir werden uns davon überzeugen, wenn wir beachten, daß wir, sobald wir uns gewissen Bedingungen unterwerfen, nicht unterlassen können, eine bestimmte Sensation zu erfahren, und daß, wenn diese Bedingungen fehlen, es uns unmöglich ist, sie zu erfahren. Dies beweist, daß sowohl wir, als das Wesen, das uns den Eindruck verursacht, einer nothwendigen Ordnung unterworfen sind. Wenn es anders wäre, dann stände es nicht in unserer Macht, die Sensation hervorzurufen auch mittelst gewisser Bedingungen; denn da die Ursache derselben nicht einem Gesetz, sondern ihrem freien Willen unterworfen wäre, so würde es tausendmal geschehen, daß der unsrige nicht in Uebereinstimmung mit dem ihrigen sich befände, und daß folglich der Eindruck, den wir wünschten, nicht existirte.

Wir wissen, daß, nachdem wir die Sensation des Gefühles erfahren haben, durch die es uns scheint, daß ein undurchdringlicher Körper unsere Augen bedeckt, wir nicht sehen; und wie sehr wir auch wollen, es ist uns unmöglich, in uns jene Sensation hervorzurufen, die wir Sehen nennen. Im Gegentheil, wenn die Sensation des Gefühles des undurchdringlichen Körpers hinweggenommen wird, und Ort und Stunde geeignet sind, ist es uns unmöglich, die Sensation des Sehens verschiedener Objekte

nicht zu erfahren. Dies beweist, daß wir in diesem Punkte einer Nothwendigkeit unterworfen sind; aber es beweist zugleich, daß das Wesen, welches uns die Sensationen verursacht, einer ähnlichen Nothwendigkeit unterworfen ist, da, wenn die Bedingung des Verhüllens der Augen auch tausendmal nach unserer Laune gesetzt wird, die Sensation auch tausendmal verschwindet, und wenn die Bedingung vorhanden, daß unsere Augen unbedeckt und offen an einem erleuchteten Orte sich befinden, und die Probe tausendmal nach unserer Laune gemacht wird, auch tausendmal sich die Sensation darbietet, dieselbe, wenn wir Alles in dem nämlichen Zustande lassen, verschieden, nach unserem Belieben, wenn wir den Ort verändern, oder die Objekte sich ändern, die an ihm sich befinden.

Es existirt also außer uns eine Verbindung von Wesen, die nothwendigen Gesetzen unterworfen sind, und die unsere Sensationen hervorbringen.

35. Auch ist zu bemerken, daß der Einfluß, den sie auf uns ausüben, in ihnen nicht bloß nicht von freier Wahl oder Spontaneität ausgeht, sondern daß sie sich nicht einmal als mit eigener Aktivität begabt darstellen. Das Bild, welches an der Wand hängt, wird mir tausendmal dieselbe Sensation verursachen, wenn ich es tausendmal anblicke, und würde, abgesehen von der Zerstörung durch die Zeit, eben dieselbe durch die ganze Ewigkeit hervorbringen.

Es ist überdies einleuchtend, daß diese Wesen unserer Aktion unterworfen sind; denn wenn wir sie auf verschiedene Weisen anwenden, sind wir im Stande, zu bewirken, daß sie verschiedene Eindrücke hervorbringen. Ich halte eine Kugel in der Hand, und die Continuität der Sensation eines glatten, harten und sphärischen Körpers versichert mich, daß es ein und dasselbe Wesen ist, das sie während einer gewissen Zeit hervorbringt, und gleichwohl empfange ich in diesem Zeitraum durch das Gesicht von demselben Objekte sehr verschiedene Sensationen, wenn ich es in verschiedener Weise dem Lichte darbiete.

36. Die Unterwerfung dieser Wesen unter bestimmte

Gesetze bezieht sich nicht sowohl auf die Sensationen, sondern ist vielmehr ein Band, das sie unter sich haben. Der Zusammenhang der Eindrücke, die wir von ihnen empfangen, ist die Wirkung der Abhängigkeit, in der die einen von den anderen stehen; so daß wir, um einen bestimmten Eindruck hervorzubringen, oft ein Objekt anwenden, das, an und für sich betrachtet, dazu nicht dient, das uns aber dasjenige verschafft, was wir wünschen, indem es ein anderes in Thätigkeit setzt. Das Wegziehen eines Fenstervorhanges hat nichts gemein mit dem Sehen einer prächtigen Landschaft, und gleichwohl thun wir oft weiter nichts als dieses, um eine angenehme Aussicht uns zu verschaffen; die Beziehung, auf die wir dann achten, ist nicht die der Sensationen, sondern die ihrer Objekte; die Verknüpfung, welche diese haben, ist es, welche uns antreibt, uns des einen zu bedienen, um das andere zu erreichen.

Mithin ist außer uns eine Verbindung von Wesen vorhanden, die festen Gesetzen unterworfen sind, sowohl in Bezug auf unsere Sensationen, als in Bezug auf sich selbst; also existirt die äußere Welt; also ist die innere, welche sie uns darstellt, keine bloße Täuschung.

VII. Kapitel.

Analyse der Objektivität der Sensationen.

37. Ist die äußere Welt so beschaffen, wie wir sie uns vorstellen? Sind jene Wesen, die uns die Sensationen verursachen, und die wir Körper nennen, in Wirklichkeit das, was wir glauben? Nachdem wir die Existenz jener Wesen und ihre nothwendige Unterwerfung unter gewisse Gesetze bewiesen haben, können wir nicht vielleicht immer noch daran zweifeln, ob wir die Existenz der Körper bewiesen haben? Genügt es für diesen Zweck, bewiesen zu haben, daß äußere Wesen existiren, die in Beziehung zu uns und untereinander

stehen, mittelst fester und nothwendiger Gesetze, die von ihnen und von uns unabhängig sind?

38. Um diese Frage vollkommen zu verstehen, wird es zweckmäßig sein, sie zu vereinfachen, indem wir sie auf *ein* Objekt allein anwenden.

Ich habe vor meinen Augen und halte in meiner Hand einen Apfel. Nach dem oben bereits Bewiesenen bin ich gewiß, daß ein äußeres Wesen existirt, das in Beziehung steht zu anderen Wesen und zu dem meinigen durch nothwendige Gesetze; ich bin gewiß, daß ich von ihm verschiedene Eindrücke empfange; ich sehe seine Farbe, Figur und Größe; ich empfinde seinen Geruch, erfahre seinen Geschmack, fühle in der Hand seine Größe, sein Gewicht, seine Gestalt, seine Vertiefungen und Erhöhungen; ich höre auch das leichte Geräusch, das dieses Wesen macht, wenn ich es in der Hand herumdrehe.

Die Idee des Körpers ist eine zusammengesetzte Idee: die des Apfels wird demgemäß die einer äußeren, ausgedehnten, gefärbten, Geruch und Geschmack habenden Sache sein. Stets, wenn diese Umstände sich vereinigen, d. h. stets, wenn ich von einem Objekte dieselben Eindrücke empfange, werde ich sagen, daß ich einen Apfel vor Augen habe.

39. Untersuchen wir nun, bis zu welchem Punkte das Objekt den Sensationen, die es uns verursacht, entspricht.

Was wollen wir damit bezeichnen, wenn wir sagen, eine Sache habe Geschmack? Nichts weiter, als daß sie in dem Gaumen einen angenehmen Eindruck hervorbringt. Dasselbe findet rücksichtlich des Geruches statt. Die beiden Attribute: riechend und schmackhaft, drücken also nur die *Causalität* dieser Sensationen aus, die in dem äußeren Objekte vorhanden ist. Was die Farbe betrifft, so kann man dasselbe sagen; denn wenn wir auch gewöhnlich die Sensation auf das Objekt übertragen, und uns in gewissen Widerspruch mit der philosophischen Theorie der Farbe und des Lichtes setzen, so ist dieser Widerspruch doch nur scheinbar vorhanden; denn im Grunde, wenn das Urtheil genau geprüft wird, so besteht es nur darin, daß

der Eindruck auf bestimmte Objekte bezogen wird, so daß, wenn wir das erste Mal in den Lehrstunden der Physik hören, daß die Farben nicht an dem Objekte sich befinden, wir uns leicht daran gewöhnen, die philosophische Theorie mit dem Eindruck des Sinnes zu vereinigen; denn diese Theorie ändert im Grunde nicht die Wahrheit, daß diese oder jene Eindrücke uns von diesen oder jenen Punkten der verschiedenen Objekte zukommen.

40. In dieser Beziehung ist es nicht schwer, die Phänomene der Sensationen und die Übereinstimmung derselben mit den äußeren Objekten zu erklären; denn um diese Übereinstimmung zu retten, genügt es, daß sie wirklich die Ursache (oder Veranlassung) derselben sind. Nicht so leicht ist die Arbeit, wo es sich um die Ausdehnung handelt; denn diese Eigenschaft ist gleichsam die Basis aller anderen sinnlichen Eigenschaften, und, abgesehen davon, ob sie die Wesenheit der Körper ausmacht oder nicht, ist es doch gewiß, daß wir keinen Körper denken können, wo nicht Ausdehnung vorhanden ist.

41. Der Unterschied zwischen der Ausdehnung und den übrigen sinnlichen Qualitäten wird durch folgende Bemerkung handgreiflich werden. Wenn wir noch nie an die Beziehung der äußeren Objekte zu unseren Sensationen gedacht haben, befinden wir uns in einer gewissen Verwirrung über diese Sachen; wir versetzen die Farbe, den Geruch, den Geschmack und sogar den Ton in gewisser Weise in die Objekte selbst, indem wir diese Dinge gleichsam als Qualitäten, die ihnen inhäriren, betrachten. Das Kind, wie der Ungebildete, glaubt, daß die grüne Farbe sich wirklich an den Blättern, der Wohlgeruch an der Rose, der Ton in der Glocke, der Geschmack in der Frucht befindet. Doch es ist leicht zu bemerken, daß dies ein verworrenes Urtheil ist, von dem man sich selbst nicht mit aller Klarheit Rechenschaft giebt, ein Urtheil, das verändert und vernichtet werden kann, ohne daß die Verbindung der Beziehungen unserer Sinne zu den Objekten verändert oder vernichtet würde. So gewöhnen wir uns auch im frühen Alter schon daran, die Farbe auf das Licht zu beziehen, und sogar

sie auch an dieses nicht definitiv zu knüpfen, sondern sie wie einen Eindruck zu betrachten, der auf unseren Sinn durch die Thätigkeit dieses geheimnißvollen Agens hervorgebracht wird. Auch kostet es uns keine Mühe, den Geruch als eine Sensation zu betrachten, die von der Thätigkeit gewisser Ausströmungen eines Körpers auf das Organ des Geruches herkommt; wir betrachten auch den Ton nicht mehr als etwas dem tönenden Körper Inhärirendes, sondern sehen in ihm nichts Anderes, als den Eindruck, der in dem entsprechenden Sinne durch die Vibration der Luft hervorgerufen wird, die ihrerseits durch die Vibration des tönenden Körpers in Bewegung gebracht wird.

Diese philosophischen Betrachtungen, die uns auf den ersten Blick im Widerspruch mit unserem früheren Urtheil zu stehen scheinen, verändern für uns nicht die äußere Welt; sie verursachen keine Verwirrung in den Ideen, die wir von ihr uns gebildet haben; sie lassen uns nur mit größerer Aufmerksamkeit auf einige Beziehungen achten, die wir nicht deutlich unterschieden hatten, und lassen uns nicht mehr den Objekten etwas zuschreiben, was sie in Wirklichkeit nicht besitzen. Sie bewirken, daß wir das Zeugniß der Sinne auf die Sphäre beschränken, die ihnen zukommt; sie berichtigen in gewisser Weise die Urtheile, die wir von ihnen uns gebildet haben; aber die Welt fährt fort, für uns dasselbe zu sein, was sie früher war; nur haben wir den Zauber der Natur in noch innigerer Beziehung zu unserem Wesen gefunden, und bemerkt, daß an demselben unser Organismus und unsere Seele einen größeren Antheil hat, als wir uns vorgestellt hatten.

42. Allein, vernichten wir die Ausdehnung, berauben wir die äußeren Objekte dieser Eigenschaft, nehmen wir an, sie sei nichts weiter, als eine bloße Sensation, ohne daß wir von ihr etwas Anderes wissen, als daß es ein Objekt giebt, welches sie hervorbringt, so verschwindet für uns sofort die körperliche Welt. Das ganze Weltall wird sich auf eine Verbindung von Wesen reduciren, die uns verschiedene Eindrücke verursachen; nehmen

wir aber die Ausdehnung hinweg, so sind wir nicht mehr im Stande, uns die Idee eines Körpers zu bilden, wir wissen nicht mehr, ob Alles, was wir über die Welt gedacht haben, etwas Anderes, als eine reine Illusion sei. Ich finde mich leicht darein, mich von demjenigen loszumachen, was ich in meiner Kindheit glaubte, daß die Farbe, die ich an meiner Hand sehe, nicht an ihr sich befindet, daß das Geräusch, das ich höre, wenn ich mit der anderen aufschlage, nicht in ihr vorhanden ist; aber ich kann sie in keiner Weise der Ausdehnung berauben; ich kann mir nicht vorstellen, daß der Abstand der Handwurzel von dem Ende der Finger nichts weiter, als eine bloße Sensation sei, von der nur ein verursachendes Wesen vorhanden, ohne zu wissen, ob in Wirklichkeit dieser Abstand existirt. Der Frucht, die ich schmackhaft finde, nehme ich ohne Mühe die Ehre des Geschmackes, und halte es nicht für unzulässig, anzunehmen, daß in ihr nichts diesem Geschmacke Ähnliches vorhanden sei, und daß sie nur in solcher Weise zusammengesetzt ist, daß sie das Organ des Gaumens dergestalt afficirt, daß ich die angenehme Sensation erhalte; aber ich kann der Frucht nicht ihre Ausdehnung rauben, ich kann sie in keiner Weise als eine untheilbare Sache betrachten; es ist mir nicht möglich, die Abstände des einen Punktes vom anderen für bloße Sensationen anzusehen. Wenn ich mich zwinge, das Objekt als in sich untheilbar zu betrachten, so ist meine Anstrengung vergeblich, und wenn ich auch für einen Augenblick dahin gelange, den Instinkt der Natur zu überwinden, so geräth mir Alles in Verwirrung; mit demselben Rechte, mit dem ich aus der Frucht eine untheilbare Sache mache, kann ich auch aus dem Universum eine solche machen, und das untheilbare Universum ist für mich nicht mehr das Universum; mein Geist geräth in Verwirrung, Alles vernichtet sich um mich her; ich erleide noch mehr, als den Anblick des Chaos; das Chaos stellt sich mir wenigstens als irgend eine Sache vor, obgleich in schrecklicher Verwirrung der Elemente, und in furchtbarer Finsterniß; ich erleide hier noch mehr, denn

das körperliche Universum, wie ich es mir vorstellen müßte, kehrte in das Nichts zurück.

VIII. Kapitel.

Die Sensation der Ausdehnung.

43. Zwei Sinne nehmen die Ausdehnung wahr, das Gesicht und das Gefühl; der Geruch, der Geschmack und der Ton werden von der Ausdehnung begleitet, sind aber eine von ihr ganz verschiedene Sache. Das Gesicht nimmt nichts wahr, was nicht ausgedehnt ist; die Ausdehnung ist durchaus unzertrennlich von dieser Sensation. Wenn wir eine prächtige Harmonie von vielen Instrumenten hören, können wir in dem Genusse der Töne schwelgen, und dabei ganz auf die Ausdehnung der Instrumente, der Luft und unserer Organe vergessen; aber wenn wir ein Bild betrachten, kann auch in Mitten des heißesten Enthusiasmus die Vorstellung der Ausdehnung nicht verschwinden. Wenn wir der Verklärung Raphaels die Ausdehnung nehmen, dann verschwindet das Wunder; denn zum Wesen desselben gehört, auch wenn es als bloßes Phänomen unserer Seele betrachtet wird, nothwendig die Continuität und die Distanzen.

Dasselbe findet statt beim Gefühl, wenn auch nicht in solcher Allgemeinheit. Die Härte oder Weichheit, die Rauhigkeit oder Glätte, die Eckigkeit oder Rundheit bringen die Ausdehnung mit sich; doch kann es nicht geläugnet werden, daß es gewisse Eindrücke des Gefühles giebt, bei denen es nicht so klar ist, daß sie von ihr begleitet werden. Der scharfe Schmerz eines Stiches oder andere Arten desselben, die empfunden werden ohne bekannte äußere Ursache, beziehen sich nicht mit solcher Klarheit auf die Ausdehnung, und scheinen etwas von jener Einfachheit zu haben, welche jene Eindrücke unterscheidet, die uns durch die Vermittelung der anderen Sinne zugehen.

Nichtsdestoweniger ist es gewiß, daß die Wahrnehmung

der Ausdehnung in besonderer Weise dem Gesicht und dem Gefühle angehört.

44. Um uns klare Ideen über die Ausdehnung in ihren Beziehungen zu der Sensation zu bilden, wollen wir bei ihrer Analyse etwas länger verweilen.

Vor Allem ist zu beachten, daß die Ausdehnung Multiplicität involvirt; ein ausgedehntes Wesen ist nothwendig eine Verbindung von Wesen. Diese werden mehr oder weniger mit einander vereinigt sein mittelst eines Bandes, das sie ein Ganzes bilden läßt, aber dies hebt ihre Vielfältigkeit nicht auf. Ein schönes Bild, in dem die Einheit des Gedankens des Künstlers vorherrscht, hört darum nicht auf, aus vielen Theilen zusammengesetzt zu sein; das moralische Band, das sie einigt, identificirt sie nicht; es verknüpft sie nur, ordnet sie, läßt sie zu einem Zwecke zusammenwirken. Die festeste Adhäsion, welche die Atome unter sich haben, aus denen der Diamant gebildet wird, bewirkt nicht, daß diese Atome nicht verschieden sind; das materielle Band einigt sie, identificirt sie aber nicht.

Ohne Multiplicität giebt es also keine Ausdehnung; wo Ausdehnung ist, da ist nicht ein Wesen im strengen Sinne des Wortes, sondern viele.

45. Doch die Multiplicität constituirt nicht die Ausdehnung, denn die erstere kann ohne die zweite existiren. Die Multiplicität von Tönen bildet keine Ausdehnung, die von Geschmäcken und Gerüchen ebensowenig; wir können uns Multiplicität von Wesen verschiedener Gebiete in der materiellen, wie in der moralischen und intellektuellen Welt denken, ohne daß in dieser Multiplicität die Idee der Ausdehnung enthalten wäre. Auch wenn wir uns auf das rein mathematische Gebiet beschränken, finden wir Multiplicität ohne Ausdehnung in den arithmetischen und algebraischen Quantitäten. Die Multiplicität genügt also, wenn sie auch nothwendig ist, um die Ausdehnung zu constituiren, für sich allein nicht, um sie zu bilden.

Wenn wir über die Art von Multiplicität nachdenken,

welche gefordert wird, um die Ausdehnung hervorzubringen, so bemerken wir, daß sie begleitet sein muß von der Continuität. Die Sensationen des Gesichtes, wie die des Gefühles, involviren die Continuität; denn es ist mir nicht möglich, weder zu sehen noch zu fühlen, ohne daß ich den Eindruck unmittelbar miteinander zusammenhängender Objekte empfange, die in ihrer Dauer coexistiren, und die zu gleicher Zeit sich mir darbieten als gegenseitig miteinander im Raume zusammenhängend. Ohne die Continuität constituirt die Multiplicität nicht die Ausdehnung. So z. B. wenn ich vier oder mehrere Punkte auf dem Papier nehme, auf dem ich schreibe, und sie abstrakt als untheilbare betrachte, so wird diese Multiplicität für mich nicht die Ausdehnung constituiren; ich muß sie nothwendig durch Linien (wenigstens imaginäre) vereinigen, und in Ermangelung der Continuität des Körpers, an dem befindlich ich sie voraussetze, muß ich mich nothwendig der Continuität des Raumes bedienen, d. h. diesen Raum als eine Verbindung von Punkten betrachten, deren Fortsetzung die ersteren verknüpft. Wie sehr ich mich auch anstrenge, es wird mir nicht möglich sein, als Ausdehnung eine Verbindung untheilbarer, unzusammenhängender, nicht durch Linien verbundener Punkte zu betrachten; jene Verbindung wird für mich wie die von anderen Wesen sein, die nichts mit der Ausdehnung gemein haben. Es ist beachtenswerth, daß, wenn ich ihnen einen bestimmten Ort im Raume gebe, es gleichfalls nur geschieht, indem ich sie mittelst imaginärer Linien mit anderen Punkten verknüpfe; denn in anderer Weise kann ich weder Abstände, noch Lage im Raume begreifen. Wenn ich von all' diesem absehen wollte, dann gehe ich entweder zum intellektuellen Nichts über, d. h. ich vernichte jede Idee des Objektes, oder versetze mich auf ein anderes Gebiet von Wesen, die keine Beziehung weder zur Ausdehnung, noch zum Raume haben. Ich habe dann die Materie und die Sensationen verlassen, und bin zu der Region der Geister aufgestiegen.

46. Die Multiplicität also und die Continuität sind

nothwendig, um die Ausdehnung zu constituiren. Genügen aber diese beiden Bedingungen? Ich glaube, ja; denn wo sie existiren, existirt die Ausdehnung; mit diesen beiden allein und immer allein bilden wir uns die Idee der Ausdehnung. Das Objekt der Geometrie ist die Ausdehnung; und hier handelt es sich allein um Multiplicität und Continuität. Die Linien, die Oberflächen, die Körper sehen, insofern sie Objekt der Geometrie sind, von Allem ab, was nicht diese Continuität ist, in ihrer größten Abstraktion betrachtet. Deßhalb genügt ihr der leere Raum, oder besser gesagt, sie verlangt den leeren Raum; denn wenn sie die Anwendung auf die wirklichen Körper vornimmt, findet sie nicht mehr jene Genauigkeit, die sie in der Continuität in abstracto fand.

47. Wenn die Multiplicität und die Continuität in dem Raume die Ausdehnung constituiren, dann existirt diese wirklich in den Objekten, welche uns die Sensationen verursachen. Ich habe schon bewiesen, daß diesen die äußeren Objekte entsprechen, indem ich mich auf die Beziehung der Phänomene unter sich, und zu den Ursachen, welche sie hervorbringen, stützte; da nun diese Beziehung auch rücksichtlich der Multiplicität und der Continuität existirt, so finden sich diese beiden Eigenschaften wirklich in der Natur. Die Eindrücke, welche wir durch das Gesicht und das Gefühl erhalten, auch wenn wir uns auf ein einziges Objekt beschränken, sind vielfältige, und entsprechen somit vielen Objekten; sie sind zusammenhängende, und entsprechen also auch zusammenhängenden Objekten.

Ich will diesen Grund noch deutlicher erklären. Mein Blick heftet sich auf ein Bild und empfängt einen Eindruck, der ihm von vielen verschiedenen Punkten zukommt, und zwar (was beachtenswerth ist) dieser Eindruck resultirt ohne Unterbrechung aus der ganzen Oberfläche, die sich mir darbietet. Wenn, wie ich bewiesen habe, das Sehen *eines* äußeren Punktes mir genügt, um mich von seiner Existenz zu überzeugen, so wird das von vielen hinreichen, um von der von vielen mich gewiß zu machen, und die Continuität des Eindruckes

versichert mich gleichfalls der Continuität der eindrückenden Punkte.

Wenn ich ein gesehenes Objekt betaste, so bestättigt mir das Gefühl das Zeugniß in demjenigen Theile, der ihm zukommt, nämlich der Multiplicität und Continuität. Ich erfahre dieselbe zusammenhängende Fortsetzung von Sensationen, was mir die Existenz und die Continuität der Objekte, welche jene verursachen, anzeigt.

48. Kurz: die Ausdehnung setzt die Coexistenz vieler Objekte voraus, aber in der Weise, daß die einen an die anderen sich anschließen; von Beidem versichern uns die Sensationen; also genügt das Zeugniß der Sinne, um gewiß zu werden, daß es ausgedehnte Objekte giebt, und daß sie in uns verschiedene Eindrücke hervorbringen können. Diese Ideen enthalten Alles, was wir in die Idee des Körpers einschließen; also versichert uns das Zeugniß der Sinne der Existenz der Körper.

IX. Kapitel.

Objektivität der Sensation der Ausdehnung.

49. Nachdem wir bewiesen, daß das Zeugniß der Sinne hinreicht, um uns der Existenz der Körper zu versichern, sehen wir jetzt, in wie weit die Ideen genau sind, welche es uns über dieselben giebt. Es genügt nicht, zu wissen, daß wir von der Existenz der Ausdehnung gewiß sein können; es ist nöthig, zu untersuchen, ob sie in Wirklichkeit so beschaffen ist, wie die Sinne sie uns vorstellen, und was ich von der Ausdehnung sage, kann auch auf die übrigen Eigenschaften der Körper angewendet werden.

Nach meiner Ansicht ist die einzige Sensation, welche wir auf das Äußere übertragen, und nothwendig übertragen müssen, die der Ausdehnung; alle anderen beziehen sich auf die Objekte nur wie Wirkungen auf ihre Ursachen, nicht wie Copieen auf das

Original. Der Geruch, der Geschmack, der Ton stellen uns nichts dar, was den Objekten ähnlich wäre, welche sie verursachen; wohl aber die Ausdehnung; die Ausdehnung legen wir den Objekten bei, und können sie ohne dieselbe uns nicht denken. Der Ton ist, außer mir befindlich, kein Ton; es ist nichts weiter, als eine bloße Vibration der Luft, hervorgebracht durch die Vibration eines Körpers; der Geschmack, außer mir befindlich, ist kein Geschmack, sondern nur ein Körper, der einem Organe applicirt wird, und der in ihm eine mechanische oder chemische Modification verursacht, und dasselbe findet statt bei dem Geruche. Selbst in dem Licht und den Farben ist, wenn sie außer mir gedacht werden, nur ein Fluidum vorhanden, das auf eine Oberfläche fällt, und direkt oder reflektirt zu den Augen gelangt oder gelangen kann. Aber die Ausdehnung, außer mir befindlich und unabhängig von jeder Beziehung zu den Sinnen, ist wahre Ausdehnung, ist etwas, dessen Existenz und Natur meine Sinne nicht nöthig hat. Wenn ich sie wahrnehme, oder sie mir vorstelle, so ist zwischen meinen Eindrücken und ihr etwas mehr als die Beziehung einer Wirkung zu einer Ursache vorhanden; hier ist Repräsentation, das innere Bild dessen, was im Äußeren existirt, vorhanden.

50. Damit man die Wahrheit dessen, was ich soeben ausgesprochen, vollkommen begreife und lebhaft empfinde, will ich dem Leser ein Bild darbieten, von dem nach einander bestimmte Sensationen ausgeschlossen werden, und auf den Grad der Ausschließung aufmerksam machen, bis zu dem man gelangen, und den man nicht überschreiten kann.

Nehmen wir an, daß alle beseelten Wesen auf einmal den Sinn des Geschmackes verlören, oder daß alle Körper der Natur der Eigenschaft beraubt würden, durch ihre Berührung mit einem Organe die Sensation, welche wir Geschmack nennen, hervorzubringen. Trotz dieses Umstandes existirt die äußere Welt, wie vorher. Dieselben Körper, welche uns die nun verlorenen Sensationen verursachten, werden zu existiren fortfahren, und werden demselben Organe applicirt werden können,

das sie früher afficirten, und an jenem Theile die Sensationen des Gefühles, wie weich oder hart, kalt oder warm, oder ähnliche, verursachen. Entweder die schmackhaften Körper oder die animalischen Organe werden eine Veränderung erlitten haben, wodurch die Beziehung, welche sie früher hatten, zerrissen worden; denn eine Ursache, welche früher eine Wirkung hervorbringen konnte, ist jetzt unvermögend, sie hervorzurufen. Dies kann geschehen sein durch eine Modification der Körper, welche ihre Natur nicht verändert, inwieweit wir sie begreifen, oder es ist auch möglich, daß ohne Veränderung von ihrer Seite dieser Unterschied nur entstanden ist durch die bloße Alteration der Organe. Aber in jedem Falle hat das Verschwinden der Sensation nicht in dem Universum irgend etwas ihr Ähnliches verschwinden lassen; wenn die Alteration nur in den Organen vorgegangen, dann bleiben die äußeren Körper davon unberührt; hat sie in den Körpern stattgefunden, dann hat sie ihnen eine Eigenschaft geraubt, welche die Sensation verursachte, aber keine, die durch die Sensation dargestellt wird.

Wir haben die Nahrungsmittel all' ihres Geschmackes beraubt, und das Universum existirt nach wie vor; berauben wir sie nun auch ihrer Gerüche, durch Veränderung der riechenden Körper oder des Organes des Geruches. Was wird die Folge sein? Ebendasselbe, was wir hinsichtlich des Geschmackes gefunden haben. Die riechenden Körper werden fortfahren, zu existiren, und selbst unserem Organe die Ausströmungen zuzusenden, welche früher die Sensation des Geruches hervorbrachten; nur diese Sensation wird aufgehört haben, zu existiren; in unseren Organen wird die Disposition fehlen, um den nöthigen Eindruck zu empfangen, oder es wird aus der Welt eine Causalität verschwunden sein; keineswegs aber eine durch die Sensation dargestellte Sache. Die Gärten werden ihrer symmetrischen Schönheit, die Wiesen ihres grünen Schmuckes nicht beraubt sein; der Baum wird seine belaubte Krone nach wie vor zeigen, und die schöne Frucht wird an seinen Ästen, wie früher, vom Winde geschaukelt werden.

Fahren wir in unserer zerstörenden Thätigkeit fort, und lassen wir die beseelten Wesen plötzlich taub werden. Die Musiker werden Darsteller einer stillen Pantomime; der Glöckner, der an dem Seile zieht, wird das stumme Metall in Bewegung setzen; die Unterhaltungen werden sich in eine Zeichensprache verwandeln; das Geschrei der Thiere wird nichts weiter mehr sein, als ein Oeffnen und Schließen des Mundes; aber die Luft wird wie vorher ihre Schwingungen machen, ihre Säulen werden wie früher auf das Trommelfell drücken, Alles wird existiren, wie es früher existirte, nichts wird dem Universum fehlen, als die Sensation. Der Blitz wird die Luft durchzucken, die Ströme ihren majestätischen Lauf fortsetzen, die Wasserfälle mit derselben Gewalt herabstürzen und ihre mannichfachen Schleier und ihre schäumenden Flügel über die Felsen ausbreiten.

Begehen wir endlich die größte Grausamkeit; lassen wir für einen Augenblick alle lebenden Wesen auf der Erde, und alle, die es auf den Sternen geben kann, erblinden. Die Sonne fährt fort, ihre goldenen Locken zu entfalten; jenes Fluidum, das wir Licht nennen, bedeckt die Oberflächen, und bricht sich an ihnen, je nach den Körpern, auf die es fällt, und gelangt zu den Netzhäuten der Augen, die früher sehend waren, und nun in unempfindliche Häute sich verwandelt, die hinter einen Krystall gestellt sind; aber alles das, was man Farbe und Sensation des Lichtes nennt, ist verschwunden. Gleichwohl existirt das Universum immer noch, und die Himmelskörper beschreiben wie vorher ihre unermeßlichen Curven.

Da es uns schwerer fällt, die Sensation des Lichtes und der Farben von den Objekten zu trennen, oder mit anderen Worten, da wir eine gewisse Hinneigung haben, zu glauben, daß wirklich diese Eindrücke außer uns existiren, welche nur in uns sind, indem wir die Sensation als eine Darstellung des Äußeren betrachten, so kostet es uns etwas mehr Anstrengung, zu begreifen, daß, wenn alle lebenden Wesen erblindet sind, nichts von dem mehr bleibt, was diese Sensationen uns vorstellen, und

nur allein ein Fluidum, das an gewissen Oberflächen abprallt, oder andere Körper durchdringt, eben so unsichtbar wie jedes andere Fluidum. Um denen zu Hülfe zu kommen, welchen es Mühe macht, äußerlich nicht als wirklich zu denken, was nur in ihrem Inneren existirt, will ich noch eine andere Annahme machen; dies wird mir genügen, um zu beweisen, daß Alles von den Objekten getrennt werden kann, was sich auf die verschiedenen Sensationen bezieht, mit Ausnahme der Ausdehnung.

Lassen wir also die lebenden Wesen nicht erblinden, begehen wir nicht die Grausamkeit des Odysseus in der Höhle der Polyphem; aber suchen wir unsere zerstörende Absicht durch anderweitige Verwirrung der Welt zu erreichen. Es liegt nichts daran, wenn auch die Menschen und die Thiere nicht blind werden; es genügt uns, daß sie nicht sehen.

Lassen wir also die Organe unberührt; aber berauben wir dafür das Universum des Lichtes. Löschen wir die leuchtenden Fackeln der Sonne und der Gestirne aus; blasen wir auch die kleinsten Funken aus, die auf der Erde schimmern; die Lichter, die die Wohnungen der Menschen erhellen, die Feuer, die neben der Hütte des Hirten auf dem Felde erglänzen, die blassen Irrlichter, die auf den Kirchhöfen tanzen, und die Funken sogar, die aus dem harten Stein hervorspringen. Alles wird in der tiefsten Dunkelheit sein; wir werden uns jene Finsterniß vorstellen müssen, die über dem Abgrunde schwebte, ehe das schöpferische Wort: „Es werde Licht!“ gesprochen war.

Doch während wir die Welt in diese schreckliche Finsterniß versetzten, haben wir keines ihrer anderen Gesetze alterirt; die riesigen Massen existiren wie früher, und laufen mit staunenswerther Schnelligkeit und wunderbarer Präcision ihre unermeßlichen Bahnen. Also, auch nachdem wir vom Geruch, vom Geschmack, vom Gehör, von den Farben, vom Lichte abstrahirt haben, existirt die Welt noch, ohne daß es uns irgend eine Anstrengung kostete, sie auf diese Weise uns vorzustellen. Noch mehr; auch von der Sensation des Gefühles können wir absehen, denn es ist leicht, anzunehmen, daß wir durch diesen

Sinn keinen Eindruck mehr erhalten; die der Kälte oder Hitze, der Weichheit oder Rauhigkeit, deren Ursachen in den Körpern bleiben würden, können wir durch andere ersetzen und auch ganz verschwinden lassen, ohne deßhalb glauben zu müssen, daß das Universum nicht mehr existire.

51. Nachdem wir alle diese Abstraktionen vorgenommen, versuchen wir eine andere, und sehen wir, ob sie gelinge. Lassen wir die Ausdehnung verschwinden. Diesen Versuch hält das Universum nicht aus; die Massen der Himmelskörper lösen sich auf, die Erde verschwindet unter unseren Füßen, die Entfernungen hören auf, zu existiren; die Bewegung wird ein Absurdum, unser eigener Körper wird vernichtet, die ganze Welt fällt in's Nichts zusammen, oder wenn sie noch als eine Sache fortbesteht, so ist diese total verschieden von dem, was wir darunter verstehen.

Ohne Zweifel: wenn wir von der Ausdehnung absehen, wenn die Sensation, oder Idee, oder wie man immer sie nennen will, die wir von ihr haben, nicht äußerlich sich verwirklicht, wenn wir sie nicht als eine Darstellung dessen betrachten, was außer uns existirt, so geräth Alles in Verwirrung; wir wissen nicht, was wir von unseren Sensationen denken sollen, noch von ihren Beziehungen zu den Objekten, welche sie verursachen; Alles dreht sich im Kreise herum; wir haben keine Grundlage mehr für unsere Erkenntnisse; vergeblich strecken wir die Arme aus, um einen festen Punkt zu erfassen, und wir fragen trostlos, ob Alles, was wir empfinden, nichts weiter sei, als eine bloße Täuschung, ob die Extravaganzen Berkeley's Wahrheit geworden?

52. Selbst rücksichtlich der Ausdehnung ist es beachtenswerth, daß, wenn wir sie objektiviren und nach Außen hin verlegen, es durchaus nicht genau ist, daß sie durch die Sensation dargestellt werde. Besser würde man sagen, sie sei gleichsam ein Sammelplatz gewisser Sensationen, nicht ein Objekt derselben; eine nothwendige Bedingung für die Funktionen gewisser Sinne, nicht eine sinnlich wahrnehmbare Sache. Die

Ausdehnung, von den Sensationen des Gesichtes und Gefühles getrennt, reducirt sich, wie wir oben gesehen haben, auf die Multiplicität und Continuität; die Erkenntniß dessen kommt uns durch die Sinne, ist aber verschieden von dem, was die Sinne uns darstellen. Wenn ich den Eindrücken, die ich durch das Gesicht erhalte, die Farbe und das Licht nehme, so bleibt mir gewiß die Idee einer ausgedehnten Sache, nicht aber die einer sichtbaren Sache, oder eines durch die Sensation dargestellten Gegenstandes. Ebenso, wenn ich die Eindrücke, die mir durch das Gefühl zugekommen sind, der Qualitäten beraube, welche diesen Sinn afficiren, so vernichtet sich nicht das Objekt, welches sie verursachte, wird aber nicht dargestellt durch die Eindrücke, die es mir vermittelt.

53. Diese Bemerkungen zeigen, daß wir unsere Sensationen nicht auf das Äußere übertragen, daß sie wohl ein Mittel sind, durch das unsere Seele belehrt wird, nicht aber Bilder, in denen sie die Objekte betrachtet. Alle zeigen eine äußere Sache an; aber einige, wie das Gesicht und das Gefühl, offenbaren ihr in besonderer Weise die Multiplicität und die Continuität, oder die Ausdehnung.

Hieraus folgt auch, daß die äußere Welt keine bloße Illusion ist, daß sie in Wirklichkeit mit ihren ungeheueren Massen, ihren vielfachen Bewegungen, ihrer unendlichen Geometrie existirt; daß aber ein großer Theil ihrer Schönheit und ihres Zaubers sich vielmehr in uns, als in ihr befindet. Die allmächtige und unendlich weise Hand, die sie geschaffen hat, hat ihre Weisheit und ihre Macht in besonderer Weise in den sinnlichen, und vor Allem in den intelligenten Wesen gezeigt. Was wäre das Universum, wenn Niemand da wäre, es zu empfinden und zu erkennen? In dieser innigen Beziehung, dieser unaufhörlichen Communication der Objekte mit den sinnlichen Wesen, liegt die Schönheit, die Harmonie, liegen die Geheimnisse der Natur. Das kostbarste Bild wäre, wenn Niemand vorhanden, der es betrachtete und seine Schönheit wahrnähme, eine Verbindung von Linien, ein Hieroglyph

von unlesbaren Charakteren; aber von dem Augenblick an, wo es dem Blick eines Wesens ausgesetzt ist, das empfindet und erkennt, belebt sich das Bild, und ist, was es sein soll, und in dieser geheimnißvollen Communication gewinnt das Objekt an Schönheiten erst alles das, was es Bezauberndes mittheilt.

Man nehme an, eine Verbindung von Instrumenten, durch künstlichen Mechanismus zusammengesetzt, führe mit wunderbarer Präcision die schönsten Compositionen von Mozart oder Bellini aus; worauf reducirt sich Alles, wenn ein sinnliches Wesen fehlt? Auf Vibrationen der Luft, nach einem bestimmten Gesetze verbunden, auf bloße Bewegungen eines Fluidums, die einer geometrischen Genauigkeit unterworfen sind. Man führe einen Menschen herbei, und die Geometrie verwandelt sich in himmlische Harmonie; dann erst ist Musik, ist Zauber vorhanden.

Die Symmetrie der Beete eines Gartens, die Üppigkeit seiner Gesträuche, die Farbe und der Schmelz seiner Blumen, der Duft seiner Wohlgerüche, was ist er ohne ein sinnliches Wesen? Es sind geometrische Figuren, Oberflächen nach gewissen Gesetzen geordnet, Körper dieser oder jener Art, Säulen von Fluidum, die von ihnen ausströmen und sich im Raum verbreiten; man setze einen Menschen hinein, und die geometrischen Figuren bekleiden sich mit tausendfältiger Anmuth, die Blumen bedecken sich mit lieblichen Farben, die Säulen des Fluidum verwandeln sich in köstliches Aroma.

X. Kapitel.

Werth des Gefühles für die Objektivirung der Sensationen.

54. Man hat behauptet, das Gefühl sei der sicherste, und vielleicht der einzige Zeuge von der Existenz der Körper; denn ohne dasselbe würden alle anderen Sensationen die Gränze bloßer Modificationen unseres Wesens nicht überschreiten, und

wir könnten mit ihnen kein äußeres Objekt in Verbindung bringen. Durch das Gefühl empfangen wir einen Eindruck, wie durch die anderen Sinne; in jedem Falle wäre dieser Eindruck eine Affektion unseres Wesens, und keine äußere Sache, und wenn wir aus der Fortdauer dieser Eindrücke, aus ihrer Ordnung und ihrer Unabhängigkeit von unserem Willen schließen, daß sie von Objekten kommen, die außer uns befindlich sind, so findet dieses Urtheil nicht bloß bei den Eindrücken des Gefühles, sondern auch bei denen der anderen Sinne statt.

55. Einer der Gründe, worauf man den Vorzug des Gefühles, um die Existenz der Körper zu bezeugen, stützen wollte, ist der, daß es uns die Idee oder die Sensation der Ausdehnung giebt; denn wenn wir annehmen, daß ein Mensch aller Sinne, mit Ausnahme des Gefühles, beraubt sei, und mit seiner Hand über die Oberfläche seines Körpers fahre, so erfährt er die Continuität der Sensation, worin die der Ausdehnung enthalten ist. Diese Bemerkung der Anhänger jener Theorie, die dem Gefühl den Vorrang einräumt, beweist nicht das, was man beweisen will. Denn wenn wir verschiedene Objekte, oder die verschiedenen Theile eines einzigen mit dem Sinn des Gesichtes überblicken, so erfahren wir die Sensation der Continuität eben so klar, wie bei dem Gefühl. Man sieht nicht ein, warum die Sensation der Ausdehnung noch klarer sein soll, wenn man mit der Hand eine Fläche betastet, als wenn man sie mit den Augen verfolgt.

56. Die Verfechter jener Meinung führen an, daß, wenn wir unseren Körper betasten, wir eine doppelte Sensation erhalten, was bei den übrigen Sinnen nicht geschieht; wenn wir mit der Hand über die Stirn fahren, so fühlen wir mit der Stirn und mit der Hand, indem eine Continuität der Sensationen stattfindet, welche alle ihren Ursprung und ihr Objekt in uns selbst haben. So erhalten wir das Bewußtsein, daß uns sowohl die Sensation der Hand wie die der Stirn angehört.

Doch dieser Grund, den Einige für entscheidend gehalten

haben, ist gleichwohl höchst unhaltbar; er schmeckt nach dem Sophisma, das die Dialektiker petitio principii nennen, denn es wird bei ihm vorausgesetzt, was bewiesen werden soll. In der That: der Mensch, aller Sinne, außer dem des Gefühles, beraubt, wird die beiden Sensationen und ihre Continuität erfahren; aber was wird er daraus schließen können? Weiß er etwa, daß er eine Hand oder eine Stirn hat? Wir nehmen an, er weiß es nicht; die Schwierigkeit liegt also darin, zu erklären, wie er diese Kenntniß erwirbt. Beide Sensationen gehören ihm zu, davon hat er inneres Bewußtsein; aber er weiß nicht, woher sie stammen. Beweist etwa das Zusammentreffen beider Sensationen etwas zu Gunsten der Existenz der Stirn und der Hand, Objekten, von denen wir voraussetzen, daß er von ihnen keine Idee hat?

Wenn dieses Zusammentreffen dasjenige bewiese, was man will, dann würde es mit weit mehr Grund auch beweisen, daß das Zusammentreffen der einen Sinne mit den anderen uns zur Kenntniß der Existenz der Körper hinführt, und daß folglich diese Kenntniß nicht allein durch das Gefühl erzeugt wird. Ich erfahre, daß ich stets, wenn ich die Sensation einer Bewegung habe, nämlich der, mir die Hand vor die Augen zu halten, das Sehen der Objekte verliere, und an ihre Stelle ein anderes, welches stets dasselbe ist, tritt, nämlich: die Hand; wenn ich aus diesem Zusammentreffen auf die Existenz der äußeren Objekte schließe, ist der Vorrang des Gefühles vernichtet, denn zur Bildung dieses Urtheils gehört das Gesicht. Ich bemerke auch, daß, wenn ich die Sensation habe, welche entsteht aus der Vereinigung einer Hand mit der anderen, ich stets die Sensation erfahre, das Geräusch des Zusammenschlagens zu hören; wenn das Zusammentreffen etwas beweist, so hat hier das Gehör wie das Gefühl Einfluß. Was ich von dem Zusammenschlagen der Hände sage, kann auch auf dasjenige angewendet werden, was ich erfahre, wenn ich mit der Hand über einen Theil des Körpers fahre, z. B. über die ganze Länge des Armes, so daß die Reibung Geräusch verursacht. In diesem

Falle sind zwei zusammentreffende und continuirende Sensationen vorhanden.

Man wird vielleicht einwenden, daß diese Beispiele auf verschiedene Sinne sich beziehen, welche Sensationen von verschiedener Art hervorbringen; aber dies ändert nichts; denn wenn das Wesen, welches empfindet, auf die Existenz der Objekte aus dem Zusammentreffen verschiedener Sensationen schließt, so bleibt der Vorrang des Gefühles vernichtet, was wir zu beweisen uns vorgesetzt hatten.

57. Die Sensation der Hand ist nicht dieselbe, wie die der Stirn; denn jene wird mehr oder weniger kalt oder warm, mehr oder weniger groß oder klein, mehr oder weniger glatt sein, und so wird die Sensation, welche in der Hand durch die Stirn verursacht wird, nicht dieselbe sein, die in der Stirn durch die Hand hervorgebracht wird. Es ist zu beachten, daß, je geringer wir den Unterschied zwischen den beiden Sensationen annehmen, um so weniger lebhaft auch die Wahrnehmung ihrer Verschiedenheit von einander, und folglich auch um so weniger wahrnehmbar das Zusammentreffen sein wird, auf welches das Urtheil sich stützt. Wenn wir also der Sache auf den Grund sehen, so kommen wir dahin, zu erkennen, daß, um ein Urtheil von der Existenz der Objekte sich zu bilden, grade die Verschiedenheit der Sensationen wesentlich beiträgt, daß mithin zu diesem Zwecke weit geeigneter die Combination zweier Sinne sein wird, als die doppelte Sensation eines einzigen. Also, weit entfernt, daß das Gefühl in diesem Punkte als einzig ausreichend oder bevorzugt zu betrachten wäre, muß es nur als Unterstützung der anderen angesehen werden.

58. Und in der That, es unterliegt kaum einem Zweifel, daß das Gefühl gleichfalls der Hülfe der anderen Sinne bedarf, und daß die Urtheile, die auf dasselbe sich gründen, denen gleichen, die aus den anderen Sinnen entspringen. Es ist wahrscheinlich, daß wir erst nach wiederholten Erfahrungen die Sensation des Gefühles dem Objekte zuschreiben, das sie verursacht, und selbst dem afficirten Theile. Der Mensch, dem

die Hand abgenommen worden, fühlt denselben Schmerz, als wenn er sie noch hätte, und warum? Weil die Wiederholung der Akte die Gewohnheit erzeugt hat, den Gehirneindruck auf den Punkt zu beziehen, wo die Nerven endigen, welche ihn mittheilen. Es ist also keine nothwendige Beziehung zwischen dem Gefühle und dem Objekte vorhanden, und dieser Sinn ist Täuschungen, ebenso wie die anderen, unterworfen. Mithin ist ungenau, was man behauptet hat, daß nämlich die Idee des Körpers unter unserer Hand entstehe, wenn man dies ausschließlich vom Gefühle verstehen will; denn dasselbe findet bei den übrigen Sinnen, und insbesondere bei dem Gesichte statt.

XI. Kapitel.

Inferiorität des Gefühles, verglichen mit den anderen Sinnen.

59. Jene Superiorität, oder besser, jenes ausschließliche Privilegium, das Condillac und andere Philosophen dem Gefühle eingeräumt haben, scheint, außerdem, daß es, wie wir gesehen haben, ohne haltbaren Grund ist, auch im Widerspruch mit der Natur dieses Sinnes selbst zu stehen. Man räumt hier wirklich dem allermaterriellesten, dem, so zu sagen, rohesten von allen Sinnen den Vorrang ein.

Niemand kann wissen, was für Ideen von den Dingen sich ein Mensch machen würde, der lediglich auf das Gefühl beschränkt wäre; doch es scheint mir, daß er, weit entfernt, sich in klare und lebendige Communication zur Außenwelt zu setzen, und eine genügende Basis zur Begründung seiner Erkenntnisse zu erhalten, in der tiefsten Unwissenheit leben und die transcendentalsten Täuschungen erleiden würde.

60. Wenn man das Gefühl mit dem Gesicht, und selbst mit dem Gehör und dem Geruch vergleicht, so zeigt sich auf den ersten Blick ein höchst wichtiger Unterschied zu Gunsten der letzteren und zum Nachtheil des Gefühles. Das Gefühl

vermittelt uns nur den Eindruck von Objekten, die in unmittelbare Berührung mit unserem Körper kommen, während die anderen drei, und insbesondere das Gesicht, uns in Communication mit sehr entfernten Objekten bringen. Die Fixsterne sind so weit von uns entfernt, daß unsere Einbildungskraft kaum im Stande ist, den Abstand sich vorzustellen, und gleichwohl sehen wir sie; so weit reichen sicherlich weder der Geruch noch das Gehör; allein der erstere benachrichtigt uns von der Existenz eines Gartens, der viele Schritte von uns entfernt, und unseren Augen noch verborgen ist; das letztere giebt uns Kunde von einer Schlacht, die viele Meilen von unserem Aufenthaltsorte geschlagen wird, von dem elektrischen Funken, der eine Wolke, die am Ende des Horizontes befindlich ist, durchschnitten hat, von dem Sturm, der auf dem offenen Meere brüllt.

61. Diese Beschränkung des Gefühles auf dasjenige, was in seiner unmittelbaren Nähe sich befindet, würde nothwendig die größte Beschränktheit der Ideen mit sich bringen, die nur aus ihm allein entstünden, und die es nothwendig auf einen niedrigeren Grad, als die anderen drei Sinne, insbesondere das Gesicht, stellen. Um uns klare Ideen über diesen Punkt zu bilden, vergleichen wir die Tragweite des Gesichtes und des Gefühles rücksichtlich eines bestimmten Objektes, eines Gebäudes. Mittelst des Gesichtes erhalten wir in wenigen Augenblicken die Idee der Façade und der übrigen äußeren Theile, und in kurzer Zeit werden wir mit seiner inneren Anordnung, und selbst seinen Möbeln und Zierrathen bekannt. Wie kann dies durch das Gefühl gewonnen werden? Es ist rein unmöglich. Auch wenn es als höchst fein angenommen würde, und man ein sehr gutes Gedächtniß für die Eindrücke, die es mittheilte, voraussetzte, so wären viele Stunden nöthig, um mit der Hand das Frontispiz zu betasten, und uns von ihm irgend eine Idee zu bilden. Wie stände es mit den übrigen äußeren Theilen? und wie mit dem Inneren? Es springt in die Augen, daß man von diesem Vorhaben abstehen müßte;

daß die kostbare Arbeit irgend eines Karnießes, eines Piedestals, eines Peristiles, die Pracht eines Thurmes, einer Kuppel, die Kühnheit eines Bogens, eines Gewölbes, eines gothischen Spitzthürmchens, die das Auge in einem Augenblick bemerkt, dem Armen, der nur den Sinn des Gefühles besäße, ein wahres Katzen-Klettern, ein Klimmen auf höchst gefährliche Höhen, mit Gefahr, in furchtbare Abgründe zu stürzen, kosten würde, ohne auch nur den millionsten Theil dessen zu gewinnen, was die Augen mit solcher Leichtigkeit und Schnelligkeit erhalten.

Dehnen wir diese Betrachtungen auf eine Stadt, auf große Landstrecken, auf das Weltall aus, und man wird die unermeßliche Ueberlegenheit des Gesichtes über das Gefühl inne werden.

62. Diese Ueberlegenheit zeigt sich nicht so augenfällig, wenn man das Gefühl mit anderen Sinnen vergleicht; nichtsdestoweniger ist sie ebenfalls, und zwar in sehr hohem Grade, vorhanden.

Sofort bemerkt man einen wichtigen Unterschied, den der Entfernungen. Wohl ist es wahr, daß das Gefühl auch aus der Entfernung in gewisser Weise etwas erfahren kann, wie z. B. die Gegenwart oder Abwesenheit der Sonne, mittelst der Hitze und Kälte, und ebenso auch die Gegenwart oder Abwesenheit, die größere oder geringere Nähe einiger Körper; aber diese Eindrücke würden uns außerdem, daß sie sehr weit davon entfernt sind, dieselbe Verschiedenheit und Schnelligkeit, wie die des Gehöres, zu haben, auch nicht die Idee der Entfernung geben, wenn wir keinen anderen Sinn als das Gefühl hätten.

Hitze und Kälte, Trockenheit und Feuchtigkeit, — dies sind alle Eindrücke, die einige entfernte Körper auf das Gefühl ausüben können, und es ist klar, daß diese Eindrücke von solcher Natur sind, daß sie sehr vielen und großen Täuschungen Raum gewähren können.

63. Wenn wir annehmen, daß ein Mensch, der nur das Gefühl besitzt, dahin gelangt ist, die Gegenwart und die Abwesenheit der Sonne am Horizonte zu erkennen, indem dabei

seine einzige Norm die Temperatur der ihn umgebenden Luft ist, so wird es sehr häufig geschehen, da diese von tausend Ursachen abhängt, die mit dem Tagesgestirn nichts zu schaffen haben, daß der natürliche oder künstliche Wechsel dieser Temperatur ihn irre leitet. Die Feuchtigkeit, die er in der unmittelbaren Nähe eines See's erfahren wird, wohin man ihn bringt, um in ihm sich zu baden, wird bewirken, daß er aus ihr auf die Nähe des Wassers schließe; allein, wird er nicht tausendmal einen Eindruck der Feuchtigkeit durch andere Ursachen erhalten, die auf die Atmosphäre wirken, und die gänzlich unabhängig sind von dem Wasser eines See's?

Es ist gewiß, daß die Concentration aller sensitiven Kräfte auf einen einzigen Sinn, der Mangel an Zerstreuung, die beständige Aufmerksamkeit auf eine und dieselbe Art von Sensationen die Feinheit des Gefühles auf einen Punkt der Vollkommenheit bringen kann, den wir wahrscheinlich nicht begreifen, sowie auch die Gewohnheit, die Ideen mit Rücksicht auf ein einziges Gebiet von Sensationen zu verknüpfen, und die Urtheile mit alleiniger Beziehung auf sie zu bilden, eine Präcision, Genauigkeit und Mannichfaltigkeit hervorbringen wird, die weit größer ist, als wir uns vorstellen können. Wie weit aber auch hierüber die Conjecturen sich erstrecken mögen, stets ist es klar, daß eine Gränze vorhanden, welche in der Natur des Organismus und seiner Beziehungen zu den Körpern liegt. Dieses Organ wird stets beschränkt sein auf die Objekte in unmittelbarer Nähe, um klare und bestimmte Eindrücke zu erhalten, und was die entfernten betrifft, die auf dasselbe wirken könnten, so werden sie nur den Eindruck hervorbringen, den die Natur beider zuläßt: Hitze oder Kälte, Trockenheit oder Feuchtigkeit, oder auch, wenn man will, einen gewissen Druck in größerem oder geringerem Grade; und was sehr viele andere betrifft, so ist es unmöglich, sich vorzustellen, daß sie irgend eine Einwirkung haben könnten. Wie sehr man auch den Kreis dieser Art von Sensationen erweitern mag, immer bleibt er ein sehr beschränkter. Überdies muß man beachten, daß jene Perfektibilität

des Gefühles, in Folge seiner Isolirung, nicht ihm allein angehört, sondern sich auch auf die anderen Sinne erstreckt, da sie auf den Gesetzen des Organismus und auf denen der Erzeugung unserer Ideen beruht.

64. Um die Ueberlegenheit, die in diesem Punkte das Gehör vor dem Gefühle besitzt, zu begreifen, genügt es, zu erwägen: 1) die Beziehung der Entfernungen; 2) die Verschiedenheit der Objekte; 3) die Schnelligkeit der Aufeinanderfolge der Eindrücke; 4) die Gleichzeitigkeit, die bei dem Gehör so ausgedehnt, beim Gefühle so beschränkt ist; 5) die Beziehungen zur Sprache.

Die Beziehung der Entfernungen. Es ist klar, daß in dieser Beziehung das Gehör dem Gefühle überlegen ist; jenes hat im Allgemeinen die Unmittelbarkeit nöthig, dieses nicht; es verlangt selbst seiner Natur nach für die richtige Wahrnehmung des Objektes eine gewisse Entfernung, die der Art des Tones entspricht. Von wie vielen entfernten Objekten giebt uns das Gehör Kunde, rücksichtlich welcher uns das Gefühl nichts sagen kann? Der Hufschlag des Pferdes, das uns niederzutreten droht; das Geräusch des Stromes, der uns fortreißen kann; der Donner, der das Nahen des Unwetters uns verkündet; das Brüllen der Kanonen, das uns von dem Beginne einer Schlacht Nachricht giebt; der Lärm der Straßen, des Geschreies, der Trommeln und der Sturmglocken, der uns den Ausbruch eines Volksaufstandes anzeigt; die rauschende Musik, die von der Fröhlichkeit Zeugniß giebt, welche eine freudige Nachricht verursacht hat; das Concert, das dem Vergnügen des Salons gewidmet ist; der Gesang, der uns durch melancholische Erinnerung, durch Gefühle der Hoffnung und der Liebe bezaubert; der Schmerzenslaut, der ein Zeugniß des Leidens ist; das Weinen, das durch die Idee des Unglückes uns betrübt; — alles das sagt uns das Gehör, von all' dem kann das Gefühl uns nichts sagen.

Verschiedenheit der Objekte. Die entfernten Objekte, von denen das Gefühl uns Nachricht giebt, sind noth-

wendig von sehr geringer Mannichfaltigkeit; und die Ideen, welche aus ihm allein entspringen würden, wären eben deßhalb einer traurigen Verwirrung und vieler Ungewißheit unterworfen. Das Gehör im Gegentheil benachrichtigt uns von unzähligen, höchst verschiedenen Objekten, und zwar mit aller Präcision und Genauigkeit.

Schnelligkeit der Aufeinanderfolge der Eindrücke. Es ist evident, daß in diesem Punkte das Gehör vor dem Gefühl einen unberechenbaren Vortheil voraus hat. Wenn das letztere durch unmittelbare Nähe einen Eindruck empfängt, so muß es nacheinander die Objekte, und selbst die verschiedenen Theile eines und desselben durchgehen, wenn es verschiedene Eindrücke empfangen soll, was viele Zeit erfordert, wie wenig zahlreich sie auch sein mögen. Wenn die Objekte nicht durch unmittelbare Nähe, sondern durch ein anderes Medium wirken, so ist ebenfalls mehr Zeit für die Aufeinanderfolge erforderlich, und die Mannichfaltigkeit geringer. Man vergleiche diese Langsamkeit mit der Schnelligkeit, mit welcher das Gehör jede Art von Tönen in den musikalischen Combinationen auffängt, die unzähligen Biegungen der Stimme, die zahllosen verschiedenen Articulationen, die unendlich große Menge von Geräusch der verschiedensten Art, das wir ununterbrochen hören und classificiren und auf die entsprechenden Objekte beziehen.

Die Gleichzeitigkeit der Sensationen, bei dem Gehör so ausgedehnt, ist bei dem Gefühl im höchsten Grade beschränkt; wenn sie bei dem letzteren existirt, dann ist dies nur in Beziehung auf wenige Objekte der Fall; aber bei jenem erstreckt sie sich auf viele und sehr verschiedene.

Was aber am siegreichsten die Überlegenheit des Gehöres über das Gefühl entscheidet, ist die Leichtigkeit, welche es uns gewährt, uns in Communication mit dem Geist unserer Nebenmenschen *durch das Mittel der Sprache* zu setzen, eine Leichtigkeit, welche aus der Schnelligkeit der Aufeinanderfolge der Eindrücke entsteht, von der oben die Rede war. Ohne Zweifel kann diese Communication der Geister auch durch das

Gefühl bewerkstelligt werden; wenn die Worte durch so hervorspringende Buchstaben bezeichnet werden, daß sie gefühlt werden können; aber welch' unermeßlicher Unterschied zwischen diesen Eindrücken und denen des Gehöres? Auch angenommen, daß die Gewohnheit und die Concentration aller sensitiven Kräfte dahin gelangte, eine solche Geläufigkeit im Betasten der Linien mit den Fingern hervorzubringen, daß sie diejenige noch um Vieles überträfe, die wir bei den geschickten Spielern musikalischer Instrumente wahrnehmen, wie kann eine solche Schnelligkeit mit der verglichen werden, die das Gehör uns gewährt? Wie viel Zeit wird nicht nöthig sein, um die Linien durchzugehen, welche eine Rede enthalten, die wir in wenigen Minuten hören? Und überdies, alle Menschen besitzen Mittel, sich hörbar zu machen, sie brauchen sich nur ihrer Organe zu bedienen; für die andere Art (durch das Gefühl zu lesen) müßten erst Tafeln vorbereitet werden, und diese könnten nur für einen bestimmten Zweck dienen, und zu gleicher Zeit nicht für mehrere Personen, während durch das Mittel des Gehöres ein einziger Mensch in kurzer Zeit eine unermeßliche Menge von Ideen vielen Tausenden von Zuhörern mittheilen kann.

XII. Kapitel.

Ob das Gesicht allein uns die Idee einer Oberfläche geben kann.

65. Ich glaube, die Inferiorität des Gefühles rücksichtlich des Gesichtes und des Gehöres hinreichend deutlich gezeigt, und ebendeßhalb auch die Extravaganz fühlbar gemacht zu haben, in die man verfiel, da man das Gefühl zur Basis aller Erkenntnisse machen, und in ihm die Gewißheit der Urtheile, zu denen die übrigen Sinne uns führen, wurzeln lassen und es zum höchsten Richter erheben wollte, um in letzter Instanz in den Zweifeln, die sich darbieten könnten, zu entscheiden.

Ich habe gleichfalls gezeigt, daß es nicht wahr sei, daß

wir nur mittelst des Gefühles den Uebergang von der inneren zur äußeren Welt machen können, oder von der Existenz der Sensation zu der der Objekte, die sie verursachen; denn außerdem, daß ich die Bedeutungslosigkeit des Hauptgrundes, oder besser, des einzigen Grundes bewiesen habe, auf den man dieses Privilegium stützen wollte, habe ich auch die Art und Weise gezeigt, wie dieser Uebergang mit Beziehung auf alle Sinne stattfindet; indem ich mich auf die Natur selbst und die Verknüpfung der inneren Phänomene berief.

Auch habe ich gesagt und bewiesen, daß die einzige Sensation, welche wir wirklich objektiviren, die der Ausdehnung sei, und daß bei allen anderen nur eine Beziehung der Causalität vorhanden, d. h. eine Verknüpfung einer gewissen Sensation oder eines inneren Phänomens mit einem äußeren Objekte, ohne daß wir auf dieses irgend etwas *dem* Ähnliches übertragen, was wir in jenem erfahren.

66. Was die Ausdehnung betrifft, so geben uns *zwei* Sinne sichere Kunde von ihr, das Gefühl und das Gesicht; sehen wir vor der Hand davon ab, ob das, was wir von der Ausdehnung erfahren, eine wahre *Sensation* sei, oder vielmehr eine einem anderen Gebiete angehörige *Idee*, die aus der Sensation entsteht. Indem ich mir diesen Punkt später zu untersuchen vorbehalte, werde ich mich vorläufig darauf beschränken, das Gesicht mit dem Gefühl in demjenigen zu vergleichen, was ihre Vermittelung der Sensation der Ausdehnung betrifft, oder, wenn man will, in dem, was sie uns Nöthiges darbieten, um uns von ihr eine Idee zu bilden.

Es springt sofort in die Augen, daß die Ausdehnung in dem Gebiete des Gefühles liegt, und zwar, wenn man die Ausdehnung nicht bloß in der Oberfläche, sondern auch im Volumen betrachtet. Dem Gesichte kann dieselbe Fähigkeit rücksichtlich der Oberflächen nicht abgesprochen werden, denn es ist unmöglich, zu sehen, ohne daß zu gleicher Zeit sich irgend eine Fläche darbietet. Der unausgedehnte Punkt kann sich nicht auf der Netzhaut malen; von dem Augenblick an, wo ein

Objekt sich malt, besitzt es gemalte Theile. Auch nicht durch eine Anstrengung der Einbildungskraft können wir uns unausgedehnte Farben vorstellen; was ist eine Farbe, wenn keine Oberfläche vorhanden, auf der sie sich ausdehnt?

67. Condillac war so streng gegen den Sinn des Gesichtes, daß er ihm nicht die Fähigkeit zuerkennen wollte, die Ausdehnung selbst an der Oberfläche wahrzunehmen. Da dieser Philosoph einer derjenigen ist, die am meisten zur Einwurzelung einer so falschen Meinung beigetragen haben, will ich seine Lehre, und die Gründe, auf welche sie sich stützt, genauer untersuchen. Bei der bloßen Lektüre der Kapitel, in denen er sie auseinandersetzt, springt es in die Augen, daß er von der Wahrheit derselben nicht vollkommen überzeugt war, da er in der Erfahrung wie in der Vernunft auf Widerspruch stieß.

In der Abhandlung über die Sensationen (I. Th. XI. Kap.), wo er die Ideen eines Menschen, der auf den Sinn des Gesichtes beschränkt ist, untersucht, behauptet er, daß die Farben für unsere Augen sich zeigen, weil sie eine Oberfläche zu bilden scheinen, von der sie einen Theil einnehmen, und dann frägt er: „Wird unsere Statue, urtheilend, daß sie zu gleicher Zeit die vielen Farben selbst sei, sich als eine Art gefärbter Oberfläche empfinden?" Man muß bemerken, daß nach Condillac die auf einen Sinn beschränkte Statue sich für die Sensation selbst halten würde, d. h. daß sie denken würde, sie sei der Geruch, der Ton, der Geschmack, je nachdem der Geruch, das Gehör oder der Gaumen die Sinne wären, die ihre Thätigkeit ausübten; wenn also zu den Sensationen des Gesichtes die Oberfläche nothwendig gehörte, so müßte die Statue sich für eine gefärbte Oberfläche halten. Ich will absehen von der Richtigkeit dieser Bemerkung, und mich nur auf den Hauptpunkt beschränken, nämlich die Beziehung des Gesichtes zur Oberfläche.

68. Nach Condillac würde die Statue nicht dahin gelangen, sich für eine gefärbte Oberfläche zu halten, d. h. indem sie die Farbe wahrnähme, würde sie nicht die Oberfläche wahr-

nehmen. Lassen wir den Philosophen selbst sprechen, denn seine eigenen Worte werden genügen, um seine Meinung zu verurtheilen, und die Unsicherheit uns zu entdecken, mit der er sie vortrug, oder die Verwirrung, in der er rücksichtlich ihrer sich befand. „Die Idee der Ausdehnung setzt die Wahrnehmung vieler Dinge voraus, von denen die einen außerhalb der anderen sind; diese Wahrnehmung können wir der Statue nicht absprechen, denn sie fühlt, daß sie sich außerhalb ihrer selbst so oft wiederholt, als Farben vorhanden sind, die sie modificiren; während sie das Rothe ist, fühlt sie sich außerhalb des Grünen; während sie das Grüne ist, fühlt sie sich außerhalb des Rothen, und so bei den übrigen Farben." Jedermann würde glauben, daß, diesen Prinzipien gemäß, Condillac die Behauptung aufstellen werde, daß das Gesicht uns die Idee der Ausdehnung giebt, da es uns Dinge wahrnehmen läßt, von denen die einen außerhalb der anderen sind, worin, nach demselben Autor, grade die Idee der Ausdehnung besteht; allein ganz im Gegentheil, weit entfernt, auf dem rechten Wege weiter fortzuschreiten, verirrt sich Condillac in beklagenswerther Weise, und außerdem, daß er sich mit den Prinzipien, die er eben aufgestellt hat, in Widerspruch setzt, verändert er auch wesentlich den Stand der Frage, indem er fortfährt: „Allein, um die bestimmte und präcise Idee einer Größe zu haben, ist es nothwendig, zu sehen, wie die wahrgenommenen, außer einander befindlichen Dinge sich verbinden, sich gegenseitig begränzen, und wie alle zusammen Gränzen haben, von denen sie umschrieben werden." Dies, ich wiederhole es, heißt den Stand der Frage verändern; es handelt sich hier nicht um eine bestimmte und präcise Idee, sondern bloß um eine Idee. Bis zu welchem Punkte das Gesicht die Idee der Ausdehnung vervollkommnen könne, dies ist eine andere Frage, obgleich es in die Augen springt, daß, wenn das Gesicht für sich allein uns die Idee der Ausdehnung geben kann, die fortgesetzte Ausübung dieses Sinnes auch die Idee selbst vervollkommnen würde.

69. Die Statue würde sich, nach Condillac, durch keine Gränze umschrieben fühlen, weil sie nichts außer ihr selbst kennen würde; allein, hat er uns nicht eben gesagt, daß die Statue sich für die verschiedenen Farben halten würde, daß diese außerhalb einander befindlich sind, und daß, wenn sie die eine wäre, sie sich außerhalb der anderen fühlen würde? Hat sie dadurch allein nicht schon nicht bloß eine, sondern viele Gränzen?

Dieses Argument blieb Condillac nicht ganz verborgen; nachdem er gefragt, ob das Ich der Statue, modificirt durch eine blaue Oberfläche mit einem weißen Rande, nicht als ein begränztes Blau sich fühlen würde, sagt er: „Auf den ersten Blick würden wir uns hinneigen, so zu denken; aber das Gegentheil ist viel wahrscheinlicher.“ Warum? „Die Statue kann sich durch diese Oberfläche nur ausgedehnt fühlen, insofern jeder Theil ihr dieselbe Modification giebt; jeder muß die Sensation des Blauen hervorbringen; wenn sie aber auf dieselbe Weise durch einen Fuß dieser Oberfläche, wie durch einen Zoll oder eine Linie derselben modificirt ist, so kann sich in dieser Modification nicht eine Größe mehr als die andere darstellen; folglich stellt sich gar keine dar, und folglich bringt eine Sensation der Farbe nicht eine Idee der Ausdehnung mit sich.“ Es ist leicht zu bemerken, daß Condillac entweder dasselbe, was bestritten wird, voraussetzt, oder nichts sagt, was für die Lösung der Frage geeignet wäre. Nach ihm ist die Statue auf dieselbe Weise durch einen Fuß einer gefärbten Oberfläche, wie durch eine Linie modificirt; wenn er dadurch andeuten will, daß die beiden Modificationen unter jedem Gesichtspunkt identisch sind, dann setzt er dasselbe voraus, was er beweisen soll; denn dies ist grade dasjenige, worum es sich handelt, ob nämlich die an Größe verschiedenen Oberflächen auch eine verschiedene Sensation hervorbringen; und wenn er sagen will, wie seine Worte es anzudeuten scheinen, daß die Sensation als Farbe, und allein insofern sie Farbe ist, in einem Fuße dieselbe ist, wie in einer Linie, dann sagt er eine sehr gewisse Wahrheit,

die aber hier zu nichts dient. Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Senſation des Blauen, inſofern es blau iſt, dieſelbe iſt bei verſchiedenen Größen, und Niemand denkt daran, dies zu läugnen; aber nicht hierin beſteht die Frage; die Frage iſt vielmehr, ob, wenn die Farbe dieſelbe bleibt, die Senſation des Geſichtes ſich in verſchiedener Weiſe modificirt, je nach der Verſchiedenheit der Größen, in denen die gefärbte Oberfläche ſich darbietet. Condillac läugnet es, obgleich in unſicherer und ſchwankender Weiſe; allein ich glaube, daß dieſe ſeine Behauptung ſo unbegründet iſt, daß ſich vielmehr das Gegentheil beweiſen läßt.

70. Ich frage Condillac, ob es eine Farbe ohne Oberfläche geben könne, ob ſich ein unausgedehntes Objekt auf der Netzhaut abmalen könne, ob wir auch nur eine Farbe ohne Ausdehnung denken können? Nichts von dem iſt möglich; folglich iſt das Sehen nothwendig von der Ausdehnung begleitet.

71. Condillac ſetzt die Idee der Ausdehnung darin, daß die einen Dinge ſich uns als außerhalb der anderen befindlich darſtellen. Dies geſchieht, wie er ſelbſt bekennt, bei der Senſation der Farbe; alſo muß das Sehen des Gefärbten die Idee der Ausdehnung hervorbringen. Die Ausflucht Condillac's iſt höchſt ſchwach; er ſagt uns, um die Idee der Ausdehnung zu haben, ſei es nöthig, die der Gränzen zu haben; allein erſtens habe ich ſchon bewieſen, durch die Lehre Condillac's ſelbſt, daß dieſe Gränzen empfunden werden, und ferner iſt es ein ſehr ſonderbares Vorhaben, dem Geſichte die Fähigkeit zu verleihen, uns die Idee einer unbegränzten Ausdehnung zu geben, und ihm die abzuſprechen, die Idee der Gränze hervorzubringen; als ob nicht ſchon ebendadurch, daß wir das Ausgedehnte ſehen, die Idee der Gränze entſtünde, wenn nicht aus anderen Urſachen, ſo durch die Beſchränkung des Organes ſelbſt, und als ob nicht die unbegränzte Senſation noch unbegreifbarer, wie die begränzte wäre.

Doch ich will annehmen, daß die Gränze nicht empfunden wird; wird die unbegränzte Ausdehnung aufhören, Ausdehnung

zu sein? Ist dies nicht vielmehr die Ausdehnung per excellentiam? Hört die Idee eines Raumes ohne Ende dadurch, daß sie begränzt wird, auf, Idee der Ausdehnung zu sein?

72. Man stelle sich zwei farbige Kreise vor Augen, den einen von einem Zoll, und den anderen von einer Elle im Durchmesser; absehend von jeder Sensation des Gefühles, wird die auf der Netzhaut hervorgebrachte Wirkung dieselbe sein? Offenbar nicht; dem steht die Erfahrung entgegen, dem widerspricht die Vernunft, gestützt auf die Gesetze der Reflexion des Lichtes und auf mathematische Grundsätze. Wenn der Eindruck verschieden ist, so wird die Verschiedenheit auch empfunden werden; der Unterschied der Größen wird also auch abgeschätzt werden können.

Doch ich will annehmen, daß Jemand, Vernunft und Erfahrung mißachtend, darauf bestehe, daß die Sensation beider Kreise dieselbe sein werde; ich will die Extravaganz, ja die Lächerlichkeit dieser Meinung handgreiflich machen. Stellen wir uns vor, die beiden Kreise seien von rother Farbe und durch einen blauen Rand begränzt; nehmen wir den kleineren Kreis und setzen wir ihn in den größeren, so daß die Mittelpunkte sich decken; ich frage, wird das Auge, das diese Figur sieht, nicht den kleineren Kreis in dem größeren sehen? Wird es nicht die blaue Linie sehen, welche den Kreis von einem Zoll im Durchmesser begränzt, und die ihrerseits wieder innerhalb der anderen blauen Linie enthalten ist, die den Kreis von einer Elle einschließt? Offenbar. Heißt denn aber die Ausdehnung wahrnehmen etwas Anderes, als wahrnehmen, daß die einen Theile sich außerhalb der anderen befinden? Heißt den Unterschied der Größen wahrnehmen etwas Anderes, als wahrnehmen, daß die einen größer als die anderen, und in den anderen enthalten sind? Dies ist evident. Also nimmt das Auge die Größe wahr, und folglich auch die Ausdehnung.

73. Die Wahrheit, die ich beweisen will, kann noch auf andere Weise bestättigt werden. Die Erfahrung lehrt uns, und wenn diese nicht vorhanden wäre, würde die Vernunft es

uns sagen, daß das Feld des Gesichtes eine Gränze hat, je nach der Entfernung, in der wir uns von dem Objekte befinden. Wenn wir den Blick auf eine Wand von großer Ausdehnung heften, so sehen wir sie nicht ganz, sondern nur einen Theil derselben. Nehmen wir an, daß in einem Gesichtsfelde ein Objekt von einer gegebenen Größe vorhanden, daß es aber bei weitem nicht die ganze vom Auge übersehene Fläche ausfüllt, so kann nach dem System des Condillac der Anblick nicht verschieden sein, wenn die Farbe dieselbe ist; woraus folgt, daß die Sensation identisch ist, mag das Objekt nur einen sehr kleinen Theil des Gesichtsfeldes einnehmen, oder mag es dasselbe fast ganz ausfüllen. Es folgt auch, daß, wenn dieses Gesichtsfeld ein großes, weißes Tuch ist, z. B. von 100 Quadratellen, und das Objekt ein kleines Tuch von einer Quadratelle, die Sensation dieselbe sein wird, wie wenn das blaue Tuch von einem Quadratzoll oder von 90 Quadratellen Größe wäre.

74. Diese Argumente, die sich wenigstens dunkel dem Geiste Condillac's darbieten mußten, bewirkten, daß er sich mit Unsicherheit ausdrückte, und sich sogar selbst widersprach. Wir konnten dies schon in den angeführten Stellen bemerken; noch klarer sieht man es in folgenden: „Es fehlt uns der Ausdruck, um mit Genauigkeit die Empfindung auszudrücken, welche die durch viele Farben zu gleicher Zeit modificirte Statue von sich haben müßte; allein sie erkennt doch, daß sie in verschiedener Weise existirt, sie nimmt sich in gewisser Weise wahr *als ein farbiger Punkt, außerhalb dessen noch andere vorhanden sind*, in denen sie sich wiederfindet; und in dieser Hinsicht kann man sagen, *sie fühle sich ausgedehnt*." Vorher hatte er uns gesagt, daß die Farbe der Statue nicht ausgedehnt erscheine, bis das Gesicht durch das Gefühl belehrt sei, und sich die Augen die Gewohnheit gebildet hätten, die einfache und einzige Sensation auf alle Punkte der Oberfläche zu beziehen; in der folgenden Zeile behauptet er das Gegentheil, wie wir eben gesehen haben; die Statue fühlt sich ausgedehnt; und der Ideologe findet kein anderes Mittel, um den

Widerspruch zu vermeiden, als daß er uns sagt, das Gefühl der Ausdehnung sei ein vages, da es der Gränzen entbehre. Dies ist ein Widerspruch, den ich oben schon handgreiflich gemacht habe. Woher dieser Mangel an Gränzen? Wenn man auf einem Gesichtsfelde von 100 Ellen weißer Oberfläche verschiedene Figuren von verschiedener Farbe, grüne, rothe u. s. w. annimmt, so wird das Gesicht offenbar die Gränzen dieser Figuren wahrnehmen; wo hat also Condillac diese Unbegränztheit entdeckt, von der er spricht?

75. Die Bemerkung, daß, auch wenn die Sensation der Farbe die der Ausdehnung einschlösse, hieraus nicht folgen würde, daß sie dieselbe hervorbringt, weil wir aus den Sensationen nicht alle die Ideen ziehen, die sie enthalten, sondern nur die, welche wir bemerken, führt, obgleich an sich sehr wahr, in der gegenwärtigen Frage zu nichts; es handelt sich nicht darum, was wir aus der Sensation gewinnen könnten, sondern um dasjenige, was in ihr enthalten ist; und wenn Condillac behauptet, daß wir aus der des Gefühles die Idee der Ausdehnung gewinnen können, mit welchem Rechte kann er uns diese Fähigkeit rücksichtlich des Gesichtes absprechen, vorausgesetzt, daß die Idee der Ausdehnung in beiden Sensationen enthalten ist?

Wenn ich mich nicht täusche, so ist hierin ein stillschweigendes Bekenntniß der Falschheit seiner Meinung enthalten. Die Idee der Ausdehnung findet sich in der Sensation des Gesichtes, aber wir können sie nicht daraus gewinnen; warum? weil sie vag ist; aber was hindert denn, daß die Übung, mit Hülfe der Vergleichung und der Reflexion, sie präcis mache? Die Schwierigkeit besteht darin, sie auf eine oder die andere Weise zu gewinnen; ihre Vervollkommnung ist das Werk der Zeit.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die ersten Sensationen des Gesichtes nicht die Genauigkeit haben werden, zu der sie nach vieler Übung gelangen; aber dasselbe findet beim Gefühle statt. Dieser Sinn vervollkommnet sich, wie alle übrigen; auch er bedarf, so zu sagen, der Erziehung, und die Blindgebornen,

die in Folge von Concentration und Arbeit dahin gelangen, ihn in staunenswerther Feinheit zu besitzen, zeigen uns diese Wahrheit durch ein sehr deutliches Beispiel.

XIII. Kapitel.

Der Blinde des Cheselden.

76. Der Blinde des Cheselden, auf welchen Condillac zur Bestättigung seiner Meinungen sich beruft, bietet keine Erscheinung dar, die ihnen zur Stütze gereichen könnte. Dieser Blinde war ein Knabe von 13 bis 14 Jahren, mit dem Cheselden, ein geschickter Wundarzt in London, die Operation des Staares zuerst an einem, dann an dem anderen Auge vornahm. Vor der Operation konnte der Knabe den Tag von der Nacht unterscheiden, und wenn viel Licht vorhanden war, auch die weiße, schwarze und rothe Farbe erkennen. Dieser Umstand ist wichtig, und darf nicht aus dem Auge gelassen werden. Die merkwürdigsten Erscheinungen, und die am meisten Beziehung zu unserer Frage haben, waren folgende:

1) Als er anfing, zu sehen, glaubte er, die Gegenstände berührten die äußere Oberfläche seines Auges.

Dies scheint anzuzeigen, daß das Gesicht für sich allein nicht genügt, um über die Entfernungen zu urtheilen; doch untersucht man die Sache genau, so stellt es sich heraus, daß das Argument nicht entscheidend ist. Niemand wird behaupten, daß das Gesicht in dem ersten Augenblick seiner Thätigkeit uns ebenso klare und genaue Ideen vermitteln könne, als wenn wir durch Erfahrung uns daran gewöhnt haben, seine verschiedenen Eindrücke miteinander zu vergleichen. Ebendasselbe findet auch beim Gefühle statt; ein Blinder gelangt durch seine lange Gewohnheit, bloß durch die Sensationen des Gefühles in vielen seiner Bewegungen sich zu leiten, dahin, die Lage und Entfernung der Objekte mit merkwürdiger Genauigkeit zu

erkennen. Wenn wir annehmen, es sei Jemand des Sinnes des Gefühles beraubt, und erlange ihn plötzlich, so wird er ebensowenig richtig über die Objekte dieses Sinnes urtheilen, bevor er ihn eine Zeit lang geübt hat. Die Erfahrung lehrt uns, daß die Vollkommenheit des Gefühles eine lange Stufenleiter durchgeht; in dem Blinden sehen wir sie in ihrem höchsten Punkte, und es ist wahrscheinlich, daß das Minimum seiner Vollkommenheit in den ersten Augenblicken seiner Ausübung demjenigen des Gesichtes in dem Augenblick, wo der Staar gelöst wird, sehr gleiche. Auch hier werden die Eindrücke sich in confuso darbieten, ohne daß das Subjekt, welches sie erfährt, über ihren Unterschied eher richtig urtheilen kann, bis die Praxis es gelehrt hat, sie zu trennen und zu classificiren.

Was die Entfernungen betrifft, so ist zu beachten, daß der Blinde des Cheselden nicht nur der Gewohnheit, sie zu beurtheilen, beraubt war, sondern vielmehr grade eine entgegenstehende Gewohnheit hatte. Eben weil er nicht vollkommen blind war, erschien ihm das Licht, das er empfand, trotz seines Staares, und das, wenn es reichlich vorhanden war, ihn zwischen der schwarzen, weißen und rothen Farbe unterscheiden ließ, als an das Auge selbst geheftet, wovon wir uns eine Vorstellung machen können, wenn wir die Augen an einem Orte schließen, wo viel Licht vorhanden ist. Hieraus folgt, daß, als er sehend wurde, er sich einbilden mußte, dieses neue Sehen sei von derselben Art, wie das frühere; es fand daher für ihn nur ein einfacher Wechsel der Objekte statt. Um die Kraft des Gesichtes rücksichtlich der Entfernungen zu beurtheilen, wäre ein absolut Blinder geeigneter gewesen, denn dieser hätte keine der Erkenntniß derselben entgegengesetzte oder günstige Gewohnheit gehabt.

2) Es kostete ihm große Mühe, zu begreifen, daß es noch andere Objekte außer denen, die er sah, gebe; er unterschied die Gränzen nicht richtig; Alles erschien ihm uner-

meßlich. Ebensowenig konnte er fassen, warum ihm das Haus größer als sein Zimmer erscheinen solle, auch als er durch Erfahrung schon wußte, daß dieses kleiner als jenes war.

Aus diesen Thatsachen will Condillac die Richtigkeit seines Systemes folgern. Ich begreife nicht, wie man auf solche Daten eine ganze Philosophie bauen kann, und will dem Leser nur folgende Bemerkungen zu beachten geben.

77. Es handelt sich um ein Kind von 13 bis 14 Jahren, bei dem folglich ein gänzlicher Mangel an Beobachtungsgeist vorhanden war, und das auch natürlich nur in größter Verwirrung die Eindrücke bezeichnen konnte, die es in einer so sonderbaren und neuen Lage empfand.

Das Organ des Gesichtes mußte, da es zum ersten Mal in Übung trat, äußerst schwach sein, und konnte folglich nur in sehr unvollständiger Weise für die sinnlichen Funktionen dienen. Täglich erfahren wir bei einem plötzlichen Übergange von der Dunkelheit zum Licht, daß, wenn letzteres sehr lebhaft ist, wir kaum im Stande sind, die Gegenstände zu unterscheiden, und Alles in großer Verwirrung erblicken; was mußte bei dem armen Kinde stattfinden, das im Alter von 13 Jahren zum ersten Mal seine Augen öffnete?

Wie Cheselden selbst erzählt, zeigten sich die Gegenstände dem Blinden in solcher Verwirrung, daß er sie nicht unterschied, von welcher Form und Größe sie auch waren. Dies bestättigt dasjenige, was ich so eben bemerkt habe, daß nämlich die Verwirrung zum großen Theil, wenn nicht gänzlich, davon abhing, daß das Organ die Eindrücke schlecht hervorbrachte; denn wenn diese in gehöriger Weise stattgefunden hätten, würde er die Gränzen der verschiedenen Farben unterschieden haben, da ja, wenn es sich um die bloße Sensation handelt, Sehen nichts Anderes als Unterscheiden ist.

Man legt darauf Gewicht, daß der Knabe durch das Gesicht jene Gegenstände nicht wieder erkannte, die ihm durch das

Gefühl schon bekannt waren; aber dies beweist nur, daß, da er noch nicht die beiden Gebiete von Sensationen miteinander vergleichen konnte, er nicht wußte, was bei der einen den Eindrücken der anderen entsprach. Durch das Gefühl hätte er die runden Körper erkannt; aber da er den Eindruck nicht kannte, den eine Kugel auf das Auge macht, so ist es klar, daß, wenn man ihm eine dargeboten, die er tausendmal in den Händen gehabt, er nicht einmal vermuthen konnte, daß das gesehene Objekt dasselbe wie das gefühlte sei. Dies führt mich zu einer anderen Bemerkung, die ich für sehr wichtig halte.

78. Die Experimente wurden aus dem Munde eines Menschen gesammelt, der eine Sprache redete, die er nicht kannte; in diesem Falle befand sich das Kind, das seine Sensationen auf dem Gebiete des Gesichtes ausdrücken sollte. Ich will mich näher erklären. Da die Sensationen einfache Thatsachen sind, so entbehrt derjenige, der eines Sinnes beraubt ist, absolut aller Ideen, die durch die Sensation erzeugt werden, der er beraubt ist, woraus folgt, daß er nichts von der Sprache versteht, die auf diesen Sinn sich bezieht, und daß die Ideen, die er mit den Worten verbindet, ganz verschieden sind von denjenigen, welche Jene ausdrücken wollen, die diesen Sinn besitzen. Der Blinde wird von den Farben und von allen Eindrücken, die auf das Gesicht sich beziehen, sprechen, weil er beständig von diesen Dingen reden hört; aber für ihn bedeutet das Wort *sehen* nicht *sehen*, Licht nicht Licht, Farbe nicht Farbe, wie wir es verstehen, sondern andere zusammengesetzte Ideen, die er sich gebildet hat je nach den Umständen und den Erklärungen, die er gehört hat. Was für Gewicht kann man also wohl demjenigen beilegen, was ein Kind sagt, mit der seinem Alter eigenthümlichen Unbeholfenheit, und das in einer so neuen und außerordentlichen Situation sich befindet, und in einer Sprache sich ausdrücken muß, die es nicht versteht? Man frägt es z. B., ob es eine größere Figur von einer anderen kleineren unterscheide, ohne zu beachten, daß die Worte: größer und kleiner, von ihm erfaßt wurden insofern sie abstrakte Ideen

bezeichnen, oder sich nur auf die Sensationen des Gefühles bezogen; denn es wußte nicht und konnte nicht wissen, was das Wort größer bedeute, wo es sich um eine Sensation handelt, die es zum ersten Mal erfährt. Wenn man auf der Oberfläche eines Kreises andere kleinere Kreise von verschiedener Farbe gemalt hätte, so würde es die kleinen innerhalb der großen gesehen haben, denn etwas Anderes wäre unmöglich, vorausgesetzt, daß es überhaupt sah; aber wenn man es frägt, ob der eine ihm größer als der andere erscheine, ob es die Gränzen unterscheide, welche die kleinen von einander trennen, so mußte es, da es noch keine Zeit gehabt, die Sprache zu lernen, die auf die neuen Sensationen sich bezieht, sehr verkehrte Antworten geben, welche die Umstehenden vielleicht für den Ausdruck sonderbarer Phänomene nahmen. Man sprach zu ihm von Figuren, Gränzen, Größe, Lage, Entfernung und anderen Dingen, die sich auf das Gesicht beziehen; da es aber diese Sprache nicht verstand, und auch nicht wußte, daß es sie nicht verstand, mußte die Unterhaltung in höchst sonderbarer Weise von Statten gehen. Ein aufmerksamerer und scharfsinnigerer Beobachter hätte bemerkt, daß oft ebenso ergötzliche Mißverständnisse vorgekommen, wie bei einem Schwerhörigen, der auf Dinge antwortet, die er falsch verstanden hat.

Der Widerspruch, der in der Erzählung des Cheselden selbst bemerkbar ist, bestättigt die eben ausgesprochenen Vermuthungen. Der Augenarzt erzählt uns, daß das Kind die Objekte nicht unterscheiden konnte, wie verschieden sie auch an Form und Größen waren, und nichtsdestoweniger fügt er hinzu, daß ihm diejenigen angenehmer waren, welche eine regelmäßige Gestalt hatten; also unterschied es dieselben; ohne diese Unterscheidung konnte die Sensation nicht mehr oder weniger angenehm sein.

Hier ist zu beachten, daß bei der Alternative, die der hier vorhandene Widerspruch uns stellt, wir uns *für* die Unterscheidung erklären müssen, da wir einen sehr gewichtigen Grund für diese Wahl besitzen. Wenn ihm zwei Figuren dargeboten

wurden, eine regelmäßige und eine unregelmäßige, und man nun Fragen stellte über die Unterschiede und Ähnlichkeiten derselben, antwortete das Kind verkehrt, so daß selbst die Vermuthung entstand, es unterscheide sie gar nicht. Der Grund davon, außer der Verwirrung der Sensationen, an der es mehr oder weniger immer leiden mußte, lag in der Unkenntniß der Sprache; denn wenn es dieselben auch vollkommen unterschied, konnte es doch weder verstehen, was es gefragt wurde, noch ausdrücken, was es meinte. Wenn man es jedoch über eine Qualität des Eindruckes befragte, wie jene, ob er Vergnügen oder Mißbehagen verursache, dann befand es sich auf einem allen Sensationen gemeinsamen Gebiete; die Ideen des Angenehmen und Unangenehmen waren für das Kind nichts Neues, und deßhalb konnte es ohne alle Verwirrung sagen: „Dies gefällt mir besser, dies weniger."

Kurz, ich glaube, die bei dem Blinden des Cheselden beobachteten Phänomene beweisen nur, daß das Gesicht, wie alle übrigen Sinne, einer gewissen Erziehung bedarf; daß seine ersten Eindrücke nothwendig verwirrt sind; daß das Organ die gehörige Kraft und Präcision erst nach einer langen Übung erwirbt; daß endlich die aus ihm gebildeten Urtheile sehr ungenau sein müssen, bis die Vergleichung, in Verbindung mit der Reflexion, die Täuschungen zu berichtigen gelehrt hat. (Vergl. I. Buch, §. 56.)

XIV. Kapitel.

Ob das Gesicht uns die Idee des Volumen geben könne.

79. Man hat gesagt, das Gesicht sei nicht fähig, uns die Idee eines Körpers oder Volumens zu geben; hierzu sei die Hülfe des Gefühles unerläßlich. Ich glaube das Gegentheil bis zur Evidenz beweisen zu können.

Was ist ein Körper (solidum)? Eine Verbindung von

drei Dimensionen. Wenn das Gesicht uns die Idee der Oberfläche gewährt, zu der nothwendig zwei Dimensionen gehören, warum soll es dies hinsichtlich der dritten nicht im Stande sein? Diese Reflexion allein genügt, um zu beweisen, daß man ohne Grund diesem Sinne jene Fähigkeit abgesprochen hat; gleichwohl will ich mich hierauf nicht beschränken, sondern die Existenz der in Rede stehenden Fähigkeit durch genaue Betrachtung und Analyse der Phänomene des Gesichtes beweisen.

80. Ich gebe gern zu, daß, wenn wir uns einen Menschen denken, der allein den Sinn des Gesichtes besitzt, dessen Augen unbeweglich und auf ein gleichfalls unbewegliches Objekt geheftet sind, dieser nicht dahin gelangen wird, zwischen dem zu unterscheiden, was bei dem besagten Objekt Solides und bloß Perspektivisches vorhanden ist, oder mit anderen Worten, alle beständig auf seiner Netzhaut sich malenden Objekte werden ihm als in einer Ebene liegend erscheinen. Der Grund davon liegt in den Gesetzen des Organes dieses Sinnes selbst, und der Übergabe seiner Eindrücke an das Gehirn. Die Seele bezieht die Sensation auf die Enden des Gesichtstrahles, und da sie in unserem Falle keine Art von Vergleichungen hätte machen können, so hätte sie gar keinen Grund, von diesen Enden die einen ferner als die anderen zu setzen, was die dritte Dimension constituirt.

Um diese Wahrheit noch besser zu begreifen, nehmen wir an, das gesehene Objekt wäre ein Cubus, der eine solche Lage hätte, daß sich dem Auge drei seiner Flächen darböten. Es ist offenbar, daß die drei Ebenen, obgleich sie einander vollkommen gleich sind, sich dem Auge nicht auf dieselbe Weise zeigen würden, weil ihre respektive Lage ihnen nicht erlaubte, dem Auge ihre Lichtstrahlen auf gleiche Weise zuzusenden. Allein da die Seele keine Gelegenheit gehabt hätte, diese Sensation mit irgend einer anderen zu vergleichen, so wäre sie nicht fähig, den Unterschied zu beurtheilen, der durch die verschiedene Lage und die größere Entfernung hervorgebracht wird, und würde daher alle Punkte auf dieselbe Ebene beziehen, und die Seiten des

Cubus für ungleich halten, obwohl sie es in Wirklichkeit nicht sind.

In diesem Falle würde also das Gesicht das ganze Objekt in einer Ebene darstellen, und da überdies kein Mittel vorhanden wäre, um den Abstand des Auges vom Objekte zu beurtheilen, oder auch nur zu erkennen, so würde man wahrscheinlich glauben, das Objekt sei an das Auge selbst geheftet, oder richtiger und genauer gesprochen, die Sensation würde uns nichts weiter darstellen, als ein einfaches Phänomen, dessen Beziehungen und Ursache wir nicht erklären könnten.

81. Es ist wahrscheinlich, daß, wenn das Auge unbeweglich bliebe, wir jedoch die Augenlider schließen und öffnen könnten, wir uns wohl die Vorstellung bilden würden, daß das gesehene Objekt sich außer uns befinde; wir hätten dann durch diese Bewegung allein schon einen Vergleichungspunkt, durch die Aufeinanderfolge des abwechselnden Verschwindens und Wiedererscheinens des Objektes in Folge der Dazwischenkunft oder Nichtdazwischenkunft eines Hindernisses. Dann würde nothwendig schon die Idee einer geringen oder großen Entfernung entstehen, und da diese in perpendikulärer Richtung zur Ebene des gesehenen Objektes vorhanden wäre, so hätten wir auch die Idee eines geometrischen Körpers gewonnen.

Glücklicher Weise war die Natur gütiger gegen uns, und wir brauchen uns nicht auf eine Annahme zu beschränken, welche die Mittel, uns Vorstellungen von den Dingen zu erwerben, so sehr schmälert. Gleichwohl wird es nicht überflüssig gewesen sein, das Phänomen unter einer solchen Voraussetzung zu untersuchen; denn aus dieser Untersuchung werden wir Licht für das Verständniß dessen gewinnen, was ich mir zu beweisen vorgenommen habe.

82. Nach meiner Meinung bedarf das Gesicht, um der Idee eines Körpers Ursprung zu geben, der Bewegung. Die Bewegung ist eine unerläßliche Bedingung; es genügt jedoch, daß diese entweder in den Objekten, oder im Auge vorhanden sei.

Der größeren Deutlichkeit wegen wollen wir zuerst annehmen, das Auge sei unbeweglich; untersuchen wir nun, wie durch die Bewegung der Objekte die bloße Sensation des Gesichtes uns den Körper darstellen, oder die Idee desselben erzeugen kann.

Die ganze Schwierigkeit liegt darin, zu zeigen, wie zu den zwei Dimensionen, welche die Ebene constituiren, die dritte, die den Körper bildet, hinzukommen kann.

Denken wir uns ein unbewegliches Auge, das nach einem Punkte A blickt, woselbst ein rechtwinkliges Parallelepipedon B sich befindet, und zwar so, daß die beiden Basen gänzlich verdeckt sind, und daß die grade Linie, die vom Centrum des Auges nach der hervorspringenden Kante geht, den rechten Winkel derselben in zwei gleiche Theile theilt. Nehmen wir ferner an, daß jede der Seiten des Parallelepipedons von verschiedener Farbe sei, von weißer, schwarzer, grüner und rother. In diesem Falle sieht das Auge die beiden Ebenen in einer einzigen; die Kante, die sie trennt, zeigt sich ihm als eine grade Linie, welche zwei Theile einer einzigen Ebene trennt, die sich nur durch die Farbe unterscheiden. Es ist ihm unmöglich, die Neigung der beiden Ebenen zu erkennen; denn, da es das Objekt auf das Ende der Gesichtslinie bezieht, und die Verschiedenheiten, welche aus dem Unterschiede der Entfernungen, der Lage und der Art und Weise sich ergeben, wie das Objekt das Licht empfängt, nicht vergleichen konnte, so kann es auch nur die verschiedenen Theile einer einzigen Ebene unterscheiden.

Es ist hier leicht, die Gegenprobe zu machen. Wie man weiß, kann die Perspektive zur vollkommenen Nachahmung eines Körpers gelangen. Wenn wir nun annehmen, daß anstatt des Körpers B nur eine Ebene vorhanden wäre, auf der die beiden Flächen perspektivisch gemalt wären, so wird die Sensation dieselbe, die Täuschung vielleicht vollkommen sein. Es giebt also zwei verschiedene Mittel, um dieselbe Sensation hervorzubringen; wenn also keine Vergleichung vorhergeht, ist keine Unterscheidung zwischen den beiden Mitteln möglich, und es ist klar, daß die

Idee, welche natürlich entstehen würde, die einfachste wäre, nämlich die der Ebene.

83. Wenn wir annehmen, das Parallelepipedon B drehe sich um eine vertikale Achse, so wird es nacheinander dem Auge die vier Ebenen darbieten, und je nach der größeren oder geringeren Neigung derselben gegen die Gesichtslinie werden sie sich größer oder kleiner darstellen, so daß das Maximum der Oberfläche einer Ebene sich dem Auge darbieten wird, wenn die Ebene perpendikular auf der Gesichtslinie steht, und das Minimum (oder Null), wenn sie mit dieser parallel liegt.

Die Aufeinanderfolge und Verschiedenheit der Sensationen wird sofort die Ideen der Bewegung entstehen lassen; denn dieselben Ebenen des Parallelepipedon werden sich an verschiedenen Orten zeigen. Die Gleichförmigkeit, mit der sie nacheinander sich stets in derselben Weise darbieten werden, wird zugleich auf die Idee bringen, daß z. B. die grüne, welche nach der schwarzen zum Vorschein kommt, dieselbe sei, die man vorher gesehen hat, und so bei den übrigen; und da beständig nach der einen sich die andere verbirgt, wird natürlich die Idee der Ausdehnung in der Richtung oder Verlängerung der Gesichtslinie entstehen, was genügt, um die Idee eines Volumen zu geben.

Durch den Anblick einer Ebene hatten wir schon die beiden Dimensionen, welche die Oberfläche constituiren, erhalten; um uns die Idee des Volumen zu bilden, fehlte noch die Idee einer anderen Dimension, die nicht in derselben Ebene liegt; diese ist erzeugt worden durch die Bewegung des Parallelepipedon.

84. Diese Bewegung, welche vorher um eine vertikale Achse stattfand, kann nun auch um eine horizontale angenommen werden; dann werden sich uns nacheinander zwei entgegengesetzte Seiten darbieten, und die Basen des Parallelepipedon unter verschiedenen Gesichtspunkten, je nachdem die Lage sich verändert, oder mit anderen Worten, je nach dem Winkel der Ebenen mit der Gesichtslinie. Diese Erscheinungen werden

immer mehr dazu beitragen, die Idee der anderen Dimension hervorzubringen, welche nicht in der ersten Ebene liegt, und mithin dasjenige zu ergänzen, was etwa noch fehlte, um die Idee des Volumen zu erhalten.

85. Ebenso wie wir das Objekt in Bewegung und das Auge unbeweglich angenommen haben, können wir auch das Objekt unbeweglich und das Auge in Bewegung denken. Das Resultat wird dasselbe sein; denn es ist klar, daß, wenn das Auge sich rings um das Parallelepipedon bewegt, sei es um die vertikale oder die horizontale Axe, es dieselben Eindrücke erfahren wird, wie damals, da es unbeweglich war und das Parallelepipedon sich bewegte. Hierdurch wird, auch wenn wir annehmen, daß das Subjekt, welches sieht, gänzlich des Sinnes des Gefühles beraubt ist und also die eigene Bewegung nicht empfinden kann, dasselbe gleichwohl alles Hinreichende erhalten, um sich durch die bloßen Eindrücke des Gesichtes die Ideen zu bilden, welche das Volumen constituiren. Wohl wird es in diesem Falle nicht unterscheiden können, ob es selbst sich bewege, oder das Objekt; aber dies hindert nicht die Bildung der Idee, die aus den drei Dimensionen zusammengesetzt ist.

XV. Kapitel.

Das Gesicht und die Bewegung.

86. Ich habe gesagt, es würde dem Beobachter nicht möglich sein, zu unterscheiden, ob er sich bewege, oder vielmehr das Objekt; woraus folgt, daß das bloße Gesicht nicht hinreichend sei. Dies ist wahr und wird leicht klar, wenn wir bedenken, daß uns in einem Kahne, obgleich wir gewiß sind, daß wir uns nicht bewegen, die nahen Gegenstände solchergestalt in Bewegung erscheinen, daß die Täuschung vollkommen ist. Noch mehr; wenn die Bewegung des Beobachters und die des Objektes gleichzeitig sind, in derselben Richtung und mit derselben Schnelligkeit erfolgen, dann verschwindet jede Idee

der Bewegung, wie es bei den Objekten stattfindet, die wir in der Cajüte eines Schiffes sehen.

Es ist zu beachten, daß, wenn zwei Bewegungen in einem Objekte zusammentreffen, eine in unserer Richtung und die zweite in einer anderen, wir nur die letztere und nicht die erstere wahrnehmen. So geschieht es, daß, wenn wir in einem Kanale fahrend ein Pferd sehen, das in derselben Richtung neben dem Fenster der Barke geht, es uns vorkommt, als ob das Thier die Beine hebe, ohne vorwärts zu kommen; von den beiden Bewegungen, die es zu gleicher Zeit macht, bemerken wir nur die vertikale, nicht aber die horizontale.

Der Grund davon ist leicht einzusehen; wir können über das Objekt nur durch die Eindrücke urtheilen; wenn der Eindruck wechselt, entsteht die Idee der Bewegung, sonst nicht. Wenn das Objekt oder das Auge sich bewegt, ist eine Aufeinanderfolge der Eindrücke in der Netzhaut vorhanden, und folglich auch Idee der Bewegung. Aber wenn die Bewegung des Objektes begleitet wird von der Bewegung des Auges, compensirt sich die eine durch die andere, und bleibt deßhalb der Eindruck auf der Netzhaut derselbe. Es bleibt also hier Alles ebenso, als ob beide sich nicht bewegten.

87. So bemerkt man auch, wenn sowohl im Objekt als im Auge Bewegung vorhanden, aber die Schnelligkeit nicht gleich ist, nur den Unterschied; d. h. wenn wir wie 3, und das Objekt wie 5 sich bewegt, so wird es uns scheinen, als bewege sich das Objekt wie 2, oder wie die Differenz von 3 und 5. Wenn unsere Bewegung schneller ist, so werden selbst die in derselben Richtung sich bewegenden Objekte in der entgegengesetzten sich uns zu bewegen scheinen; wenn wir z. B. in einem Kahne stromabwärts fahren, und zwar mit größerer Geschwindigkeit als das Wasser, so wird dasselbe uns aufwärts zu fließen scheinen. Und wenn es uns mit gleicher Schnelligkeit zu fließen scheint, wie ein an demselben Orte in Ruhe befindliches Objekt, so kommt dies daher, weil, da es sich in derselben Richtung wie wir bewegt, uns nur der Unterschied

bemerkbar wird. Wenn wir die Bewegung des Kahnes nicht bemerken, der sich wie 5 bewegt, so wird ein festes Objekt in seiner unmittelbaren Nähe uns mit derselben Schnelligkeit wie 5 sich zu bewegen scheinen. Wenn das Wasser mit der Geschwindigkeit 3 fließt, so wird uns seine Bewegung auch aufwärts wie $5 - 3 = 2$ erscheinen.

88. Aus diesen Beobachtungen scheint zu folgen, daß, wenn auch das Gesicht hinreicht, um uns die Idee der Bewegung zu geben, es doch nicht genügt, um uns die eigene von der fremden unterscheiden zu lassen, und daß, wenn auch das Gefühl für das erstere nicht nothwendig sei, es doch für das letztere erfordert werde. Doch dies ist nicht wahr; durch das Gesicht allein können wir dahin gelangen, zwischen der Bewegung des Auges und der des Objektes zu unterscheiden; und wenn uns dies auch in einigen Fällen nicht gelingt, so läßt in denselben auch das Gefühl uns im Stich.

Vor Allem ist zu beachten, daß in den angeführten Beispielen uns das Gefühl nicht dazu dienen kann, die Täuschung zu zerstreuen, und daß es dazu noch weniger als das Gesicht geeignet ist. In der That, wer nur den Sinn des Gefühles besäße, wie wollte der die Bewegung der Barke unterscheiden, welche sanft einen Strom hinabgleitet? Mit der Hülfe des Gesichtes gelangen wir vielleicht dahin, die Bewegung der Barke zu bemerken, besonders wenn wir auf die Objekte achten, an denen wir unmittelbar vorbei kommen; aber mit dem Gefühl, das seiner Natur nach auf dasjenige beschränkt ist, was den Körper unmittelbar afficirt, ist es unmöglich, etwas von der Bewegung zu bemerken, wenn der Körper durch dieselbe nicht afficirt wird.

Es ist ferner beachtenswerth, daß die Bewegung, welche durch das Gefühl bemerkt wird, gleichfalls erst dann auf das Objekt bezogen wird, wenn diese Gewohnheit mittelst einer wiederholten Vergleichung erworben worden ist. Wenn wir annehmen, daß die Hand zum ersten Mal über einen Körper gleite, so würden wir nicht unterscheiden, ob die Hand über

den Körper, oder der Körper unter der Hand hingleite. Der Grund davon ist sehr einfach; die Sensation der Bewegung ist ihrem Wesen nach eine successive Sensation, und diese Aufeinanderfolge existirt sowohl, wenn das Glied, als auch, wenn der Körper sich bewegt. Setzen wir den Fall, die Hand fahre der Länge nach über einen Körper von verschiedenartiger Oberfläche hin, so werden wir natürlich die Verschiedenheit der Sensationen, welche der Oberfläche entsprechen, erfahren, und wenn dann, während die Hand unbeweglich bleibt, der Körper über sie hingleitet mit derselben Schnelligkeit der Bewegung, demselben Druck und derselben Reibung, so werden die Sensationen identisch sein. Die Erfahrung stimmt mit der Vernunft überein; Jeder kann schon die Bemerkung gemacht haben, daß, wenn wir auf ein glattes Objekt uns stützen wollen, wir zuweilen ungewiß sind, ob unser Körper ausgleitet, oder derjenige, der sich unter ihm befindet. Also auch bei dem Gefühle entsteht die Unterscheidung zwischen der Bewegung des Gliedes und des Objektes nicht aus der bloßen Sensation.

89. In diesem Punkte ist also das Gefühl dem Gesicht nicht überlegen; untersuchen wir nun, ob dieses letztere durch sich allein im Stande ist, zwischen der Bewegung des Auges und der des Objektes zu unterscheiden. Wir haben bereits bemerkt, daß eine einzige Sensation rücksichtlich eines einzigen Objektes nicht hinreichend ist; allein es ist nicht schwer, zu beweisen, daß wir durch Vergleichung verschiedener Sensationen dieses Resultat erlangen können.

Wenn ein an einem Punkte A befindliches Auge das Objekt B sieht, so zeigt sich dasselbe in dem Gesichtsfelde, wie in einer Ebene liegend. Der größeren Deutlichkeit wegen nehmen wir an, das Objekt B sei eine Säule in der Mitte eines großen Saales, und der Punkt A befinde sich in einem Winkel desselben Saales. Die Säule wird dem Blicke als an einem Punkte der gegenüberliegenden Wand abgezeichnet erscheinen. Wenn das Auge den Ort wechselt, so wird sich die Säule an einem anderen Punkte zeigen, so daß, wenn wir

annehmen, das Auge bewege sich rings um die Säule, sie sich nacheinander auf allen Punkten aller Wände des Saales zeigen wird. Diese Aufeinanderfolge der Phänomene kann auf eben dieselbe Weise sich verwirklichen, wenn man annimmt, die Säule sei beweglich und das Auge unbeweglich; denn offenbar wird, wenn ein Beobachter sich in dem Centrum befindet und die Säule sich dreht, diese, ohne daß Jener sich bewege, sich gleichfalls nach und nach auf allen Wänden abzeichnen. Also eine Gesichtssensation allein in Bezug auf ein einziges Objekt würde nicht genügen, um zu unterscheiden, ob das Objekt oder das Auge sich bewege.

Fügen wir nun aber das gleichzeitige Sehen anderer Objekte hinzu, so wird es nicht schwer sein, zu entdecken, wie diese Unterscheidung erzeugt wird. Nehmen wir an, daß das Auge zu gleicher Zeit, während es die Säule sieht, andere Körper, die zwischen ihm und den Wänden befindlich sind, bemerkt, z. B. große Kronleuchter, Spiegel oder andere Säulen. Was wird geschehen, wenn das Auge sich bewegt? Je nachdem sich die Säule an den verschiedenen Punkten der Wand abzeichnet, verändert sich die Lage aller übrigen Objekte; die anderen Säulen, die Candelaber, die Spiegel, Alles zeigt sich an verschiedenen Punkten; es findet ein vollständiger Wechsel bei allen Objekten statt. Und was geschieht, wenn das Auge sich nicht bewegt? Während die Säule allein in Bewegung ist, verändert sich auch nichts, außer ihr, die übrigen Objekte bleiben an denselben Punkten sichtbar. Mithin bietet uns das bloße Gesicht zwei total von einander verschiedene Gebiete von Phänomenen der Bewegung dar: 1) eins, bei dem alle Objekte die Lage verändern; 2) ein anderes, bei dem nur Ein Objekt sie verändert.

Diese beiden Gebiete von Phänomenen drängen sich nothwendig der Beobachtung auf, und es ist evident, daß man mit Hülfe der Reflexion, welche angeregt und erleuchtet wird durch die Wiederholung der Phänomene, zu dem Schlusse kommen kann, daß, wenn eine totale und beständige Veränderung aller

Objekte stattfindet, nicht diese es sind, die sich bewegen, sondern das Auge, und daß im Gegentheil, wenn die Veränderung der Lage nur bei einem oder bei einigen Objekten stattfindet, während die übrigen in derselben Lage bleiben, was sich bewegt, nicht das Auge ist, sondern die Objekte, welche ihre Lage ändern.

Wenn Alles um uns herum sich änderte, würden wir schließen, daß das Auge sich bewege; wenn nur ein Objekt oder nur wenige, daß diese, und nicht das Auge, sich bewegen. Und dies würde nicht bloß geschehen, sondern es geschieht auch wirklich; denn die aus dem Gefühl entspringenden Ideen sind ihrer Natur nach sehr beschränkt, und es ist deßhalb nicht möglich, daß aus ihm die der Bewegungen entfernter Objekte entstehen, die nicht berührt werden können.

90. Ich glaube bewiesen zu haben, daß die vorgebliche Superiorität des Gefühles des Grundes entbehre, daß die Meinung falsch ist, welche das Gefühl zur Basis unserer Erkenntniß in Beziehung auf die äußeren Objekte, und zum Probierstein der Gewißheit der Sensationen macht, die durch die übrigen Sinne uns zukommen. Ohne dasselbe können wir die Gewißheit der Existenz der Körper erwerben; ohne dasselbe bilden wir uns die Idee der Oberfläche und das Volumen; ohne dasselbe erkennen wir die Bewegung; ohne dasselbe gelangen wir dahin, zu unterscheiden, ob diese Bewegung dem Objekt, oder dem Organ, das den Eindruck empfängt, zugehört. Die Theorie der Sensationen, die ich auseinandergesetzt habe, die Resultate, welche aus den Beziehungen der Abhängigkeit oder Unabhängigkeit der Phänomene von einander und von unserem Willen folgen, Alles findet auf das Gesicht ebenso Anwendung, wie auf das Gefühl.

91. Indem wir die bisher auseinandergesetzten Lehren kurz zusammenfassen, ergiebt sich folgendes Resultat:

1) Wir unterscheiden den Schlaf von dem wachen Zustande, auch absehend von der Objektivität der Sensationen.
2) Wir unterscheiden zwei Gebiete von Phänomenen, der

inneren und der äußeren Sensation, gleichfalls absehend von der Objektivität.

3) Die Sinne geben uns Gewißheit über die Existenz der Körper.
4) Die Sensationen haben in dem äußeren Objekte nichts dem Ähnliches, was sie uns darstellen, mit Ausnahme der Ausdehnung und der Bewegung.
5) Das Gefühl genießt nicht das Privilegium, der Probierstein der Gewißheit zu sein.
6) Alles, was wir durch Vermittelung der Sinne wissen, beschränkt sich darauf, daß es äußere, ausgedehnte, nothwendigen Gesetzen unterworfene Wesen giebt, die uns jene Wirkungen verursachen, die wir Sensationen nennen.

XVI. Kapitel.

Möglichkeit anderer Sinne.

92. Lamennais hat geschrieben: „Wer sagt uns, ob ein sechster Sinn nicht die Übereinstimmung der übrigen vernichten würde? Worauf könnte man sich stützen, wenn man dies läugnen wollte? Nehmen wir Sinne an, die verschieden sind von denen, welche uns die Natur gegeben hat, wären nicht auch unsere Sensationen und Ideen verschieden? Vielleicht genügte, um all' unsere Wissenschaft zu vernichten, nur eine kleine Veränderung in unseren Organen. Vielleicht giebt es so organisirte Wesen, daß, da ihre Sensationen im Widerspruch mit den unseren stehen, für sie wahr ist, was für uns falsch ist, und umgekehrt. Denn, wenn man genau darüber nachdenkt, welche nothwendige Beziehung findet man zwischen unseren Sensationen und der Wirklichkeit der Dinge? Und auch wenn sie existirte, wie würden unsere Sinne sie uns erkennen lassen?" (Sur l'indifference, tom. II, cap. 13.)

Diese Worte enthalten mehrere höchst wichtige Fragen, welche werth sind, mit Aufmerksamkeit untersucht zu werden.

93. Widersetzt sich innere Unmöglichkeit einer Organisation, welche von der, die wir besitzen, verschieden ist, und ebendeßhalb auch einer Art und einem Gebiete von Sensationen, die sich total von denen unterscheiden, welche wir erfahren? Es scheint nicht; und wenn diese Unmöglichkeit existirt, so erkennt sie der Mensch nicht.

Sei die Meinung, die man hegt, rücksichtlich der Art und Weise, wie die äußeren Objekte auf die Seele durch das Mittel der körperlichen Organe wirken, welche sie wolle, es folgt keine nothwendige Beziehung, nicht einmal Analogie zwischen dem Objekte und der Wirkung, die es in uns hervorbringt. Ein Körper empfängt auf seiner Oberfläche die Strahlen des Fluidums, das wir Licht nennen; diese, indem sie reflektirt werden, treffen die Netzhaut, d. h. eine andere Oberfläche, die in Communication mit dem Gehirne steht; bis hierher geht Alles gut, ist Alles klar; es giebt ein Fluidum, das sich bewegt, das von einer Oberfläche zur anderen geht, und das diese oder jene rein physische Wirkung in der Gehirnmaterie hervorbringen kann; aber, welche Beziehung ist zwischen all' dem und jenem Eindruck eines ganz verschiedenen Gebietes vorhanden, den man Sehen nennt? jenem Eindruck, der weder das Fluidum, noch die Bewegung, sondern eine Affektion ist, von der das Wesen, welches lebt, welches denkt, das Ich, innerstes Bewußtsein hat? Wenn anstatt des Mechanismus des Licht-Fluidums wir einen anderen, total verschiedenen annehmen, z. B. den der Luft, die vibrirt und an das Trommelfell gelangt, welch wesentlicher Grund ist vorhanden, daß er nicht eine der des Sehens ähnliche Sensation hervorbringe? Man muß nothwendig bekennen, daß ein wesentlicher Grund nicht bezeichnet werden kann. Wer nicht die Idee des gegenwärtigen Organismus hätte, dem würde das Eine so unbegreiflich wie das Andere erscheinen.

94. Was vom Gehör und vom Gesicht gesagt wurde, ist auch auf die übrigen Sinne anwendbar; bei allen ist ein körperliches Organ vorhanden, das durch einen Körper afficirt wird;

wir sehen Oberflächen entweder hinter- oder übereinander dargestellt, Bewegungen von dieser oder jener Art; aber wie sollen wir über den unermeßlichen Abstand hinwegkommen, der von diesen physischen Phänomenen bis zum Phänomen der Sensation noch vorhanden ist? Was mich betrifft, so finde ich kein Mittel; dies ist ein Punkt, wo die menschliche Intelligenz stille steht; alle Anzeichen deuten darauf hin, daß nicht mehr Beziehung zwischen diesen zwei Gebieten von Phänomenen vorhanden ist, als die der freie Wille des Schöpfers festgesetzt hat; wenn irgend eine nothwendige Verbindung existirt, so ist diese Nothwendigkeit für den Menschen ein Geheimniß. Man betrachte die organischen Gewebe, welche den Eindruck der Objekte empfangen, die Masse, aus der das Nervensystem, der Leiter der Sensation, gebildet ist, und untersuche, welche Beziehung zwischen den physischen Phänomenen dieser Materie und der wunderbaren Verbindung der sensitiven Phänomene vorhanden ist; man wird keine finden.

95. Die Schwierigkeit steigt noch, wenn man beachtet, daß die Organe, auch wenn sie ohne alle Verletzung bewahrt sind, von dem Augenblick an aufhören, die Sensationen hervorzubringen, wo sie mit der Gehirnmasse nicht mehr communiciren, oder wo diese irgend eine Zerrüttung erleidet, so daß also das Sehen sich verwirklicht in der Höhle des Schädels, in Mitten der vollkommensten Dunkelheit; und all' dieser wunderbare Zauber der Sensationen, mit dem sich unserem Geiste das prächtige Schauspiel des Universums darstellt, mit dem bis in die Tiefe unserer Seele die Wunder der Musik dringen, mit dem wir durch ausgesuchte Speisen, durch köstliche Wohlgerüche uns erquicken, alles das verwirklicht sich mittelst der Gehirnmasse, d. h. einer weißlichen Materie, dem Anscheine nach roh und unförmlich, und von der Niemand vermuthen konnte, daß sie zu so edlen Funktionen bestimmt sei.

96. Welcher Grund ist vorhanden, daß, wenn der Nerv A, der mit dieser Masse communicirt, afficirt wird, wir die Sensation zu erfahren haben, die wir Sehen nennen; und

wenn der Nerv B afficirt wird, jene, die wir hören nennen, u. s. w.? Ein Grund ist gewiß vorhanden, aber wir kennen ihn nicht, und wahrscheinlich ist es kein anderer, als der freie Wille des Schöpfers. Hiermit bekennt die Philosophie allerdings ihre Schwäche; allein offenbart sie nicht auch zugleich ihre Einsicht, indem sie sieht, daß von einem Phänomen zum anderen unermeßlicher Abstand vorhanden, und daß zwischen ihnen kein anderer Verbindungspunkt existiren kann, als der, den die Hand des Allmächtigen selbst begründet hat? Wenn es zweite Ursachen giebt, dann besteht das Verdienst der Philosophie darin, sie zu bezeichnen; aber wenn sie nicht existiren, dann liegt dieses Verdienst eben darin, sich zur ersten zu erheben. Ein „Ich weiß nicht!“ ist zuweilen erhabener für die menschliche Vernunft, als die ohnmächtigen Anstrengungen eines unmäßigen Stolzes; der Geist kann auch dadurch sich erheben, daß er seine Unwissenheit erkennt; denn jener Geist ist erhaben, der erhabene Wahrheiten begreift, und zuweilen ist die Unwissenheit auch eine sehr erhabene Wahrheit.

97. Ein neuer Sinn ist also möglich; oder wenigstens entdecken wir in seiner Existenz keine Unmöglichkeit. Wenn der Taube, der keine Idee von den Tönen hat, der Blinde, der nicht weiß, was die Farben sind, sehr thöricht sein würden, wenn sie die Möglichkeit jener Sensationen läugneten, die sie entbehren; so würden auch wir nicht vernünftiger schließen, wenn wir behaupteten, daß ein von demjenigen, welches wir haben, verschiedenes Gebiet von Sensationen unmöglich sei.

Wenn man mit dem Lichte der Vernunft das System der gegenwärtigen Sensationen untersucht, so entdeckt man keine wesentliche Abhängigkeit zwischen ihnen und ihren respektiven Organen, noch zwischen dem letzteren und dem Objekt und den Umständen, unter denen es afficirt wird. Warum muß mir der Eindruck des Lichtes auf die Augen eine bestimmte Sensation verursachen, die aus dem nämlichen Eindruck auf einen anderen Theil nicht entstehen kann? Warum konnte das Gehirn nicht auf verschiedene Weise einen ähnlichen Eindruck

erhalten? Und warum ferner muß es grade jenes Fluidum sein, das wir Licht nennen, welches uns diesen Eindruck verursacht? Was für Widerspruch entdeckt man darin, daß dieselbe Sensation des Sehens auch aus anderen Gehirnaffektionen entstehe? Ein Schlag auf den Kopf verursacht uns die Sensation von vielen leuchtenden Punkten, und daher das Sprichwort: „Er hat mich die Sterne am Tage sehen lassen.“ *) Man muß nothwendig bekennen, daß die Philosophie nichts über diese Geheimnisse weiß, und daß sie bisher nicht im Stande war, sie zu durchdringen; sie kann nichts antworten auf die vorgelegten Fragen; sie sieht eine Reihe von Thatsachen, aber keine nothwendige Verbindung zwischen denselben; im Gegentheil, wenn sie nach den Ideen urtheilt, die sie über die Geister und die Körper hat, wird sie durch Alles zu dem Glauben gedrängt, daß es für jene Phänomene unseres Lebens keinen weiteren Grund giebt, als den Willen des Schöpfers.

98. Wenn ein gänzlich neues Gebiet von Sensationen möglich ist, so schließt ein lebendiges Wesen, das mit einem sechsten oder siebenten Sinne begabt wäre, keinen Widerspruch in sich; die Einbildungskraft kann sich zwar keine Vorstellung davon machen, wie die neuen Sensationen beschaffen wären, die Vernunft aber sieht in ihnen keine Unmöglichkeit.

XVII. Kapitel.

Existenz neuer Sinne.

99. Ist es gewiß, daß wir selbst nur fünf verschiedene Arten der sinnlichen Wahrnehmung besitzen? Ich hege hierüber einige Zweifel. Um sie mit aller Klarheit darzulegen und die Fragen zu beantworten, zu denen sie Veranlassung geben, ist es nöthig, den Sinn der Worte genau zu fixiren.

Was heißt sinnlich empfinden (sentire)? In der gewöhn-

*) Me ha hecho ver las estrellas en medio del dia.

lichen Bedeutung heißt es den Eindruck wahrnehmen, der uns durch eines der Organe der fünf Sinne vermittelt wird. Wenn das Wort in dieser Bedeutung genommen wird, ist es klar, daß es sich auf jene allein beschränken muß; allein wenn es so aufgefaßt wird, daß es eine gewisse Klasse animalischer Phänomene bezeichnet, dann heißt es, irgend eine Affektion erfahren, die durch einen Eindruck des Organismus motivirt wird. Dies ist so wahr, daß im gewöhnlichen Leben selbst das Wort empfinden (sentire) in einer weiteren, nicht auf die Eindrücke der fünf Sinne beschränkten Bedeutung gebraucht wird. Und wenn es auch gewiß ist, daß, wenn diese Idee im Substantivum ausgedrückt wird, man einen großen Unterschied zwischen Empfindung (Gefühl) und Sensation macht, so drängt gleichwohl auch in diesem Falle die Natur der Sache selbst oft dazu, das Wort Sensation in einer Bedeutung anzuwenden, welche nichts mit den fünf Sinnen zu schaffen hat. So sagt man: „Diese Nachricht verursachte große Sensation;" „Er konnte dem Impuls so lebhafter Sensationen nicht widerstehen;" u. s. w. In diesen Fällen handelt es sich offenbar nicht um Sehen, Hören, Riechen, Schmecken und Fühlen, sondern um ein ganz verschiedenes Gebiet von Affektionen der Seele.

100. Ich habe gesagt, daß die Natur der Sache uns dazu dränge, das Wort in einem weiteren Sinne zu brauchen; dies kommt daher, weil, wenn man gründlich den Gegenstand prüft, es sich herausstellt, daß die weitere Bedeutung genauer als die engere ist. In den Augen der Philosophie besteht das Phänomen der sinnlichen Wahrnehmung darin, daß in der Seele eine bestimmte, durch einen organischen Eindruck vermittelte Affektion entsteht, und es ist klar, wenn diese Affektion existirt, sei es in was immer für einem Gebiete, und das afficirte Organ, welches man wolle, ist das animalische Phänomen im Wesen dasselbe. Der Unterschied besteht in der Klasse der Affektion, und in dem Organe, durch das sie vermittelt wird; die Wesenheit des Phänomens verändert sich nicht. Und da wir jene so verschiedenen Arten von Affektionen, wie

die des Gesichtes und des Gefühles, Sensationen nennen, warum sollten wir diesen Namen nicht auch auf andere Eindrücke anwenden können, die durch irgend ein Organ verursacht werden?

101. Wie aber auch immer die Worte „empfinden" und „Sensation" gebraucht werden mögen, gewiß ist, daß wir außer den Affektionen der fünf Sinne noch viele andere erfahren, die durch organische Eindrücke verursacht werden. Was sind die Leidenschaften, wenn nicht Affektionen der Seele, die aus einer gewissen Disposition der Organe entstehen? Die Liebe, der Zorn, das Mitleid, die Freude, die Traurigkeit und so viele andere Empfindungen, die uns bewegen und beunruhigen, werden sie nicht oftmals durch die bloße Gegenwart eines Objektes hervorgerufen?

Man wird sagen, es sei ein wesentlicher Unterschied zwischen den Eindrücken der Sinne und denen der Leidenschaften vorhanden, nämlich der, daß jene von jeder vorhergehenden Idee, jeder Reflexion absehen, und diese dieselben stets mehr oder weniger entwickelt voraussetzen. Wenn sich ein Objekt unseren offenen Augen darbietet, so müssen wir es nothwendig sehen, und stets auf dieselbe Weise; und gleichwohl wird dieses Objekt in uns zuweilen diese, zuweilen eine andere, oder gar keine Leidenschaft hervorrufen, und fast immer mit großer Veränderung in den Graden ihrer Intensität. Überdies ist es nicht die bloße Gegenwart des Objektes, was uns afficirt; es sind verschiedene Bedingungen nöthig, wie z. B. die Erinnerung einer Wohlthat oder einer Beleidigung, die Idee seiner Leiden u. s. w., woraus offenbar ein wesentlicher Unterschied zwischen diesen zwei Klassen von Eindrücken sich ergiebt.

102. Wenn man tiefer über den Einwand nachdenkt, den ich soeben auseinandergesetzt habe, so wird man finden, daß, wie glänzend er auch zu sein scheint, er doch nichts von dem oben Gesagten entkräftet. In der That; ich habe nicht gesagt, daß die neuen Eindrücke nicht sehr verschiedenen Bedingungen unterworfen seien, als jene sind, welche für die fünf Sinne

erfordert werden; im Gegentheil, ich habe stets vorausgesetzt, daß der Unterschied nicht bloß in der Klasse des Eindruckes und in der Verschiedenheit des Organes, sondern auch in der Art und Weise bestehen könne, in der dieses afficirt wird, und in den Umständen, unter denen durch seine Vermittelung die Sensation in der Seele hervorgebracht wird; ich habe nur behauptet, daß das animalische Phänomen in der Wesenheit dasselbe sei, daß wir in ihm die drei Dinge finden, die seine Natur ausmachen: ein körperliches Objekt, ein durch dasselbe afficirtes Organ, und einen in der Seele hervorgebrachten Eindruck. Daß dieser Eindruck, um zu existiren, die Hülfe dieser oder jener Idee, dieser oder jener Erinnerung bedarf, hindert nicht, daß das Phänomen existire, und daß es dasselbe sei; nur eine neue Bedingung, und nichts weiter, tritt hinzu.

103. Doch man kann hier auch noch eine andere Bemerkung machen. Es ist nicht nothwendig, zuzugeben, daß es einer Idee oder Reflexion bedürfe, damit in der Seele gewisse Eindrücke beim Anblick eines Objektes entstehen; die tägliche Erfahrung lehrt uns das Gegentheil. Wie kommt es, daß die Gegenwart eines Objektes in einem Augenblick ein zartes und vielleicht unschuldiges Herz gefangen nehme? Woher entsteht jener plötzliche Zauber, dem keine Idee vorhergeht, der keine Reflexionen mit sich bringt und kaum solche gestattet? Der Gedanke an grobsinnliche Genüsse ist nicht vorhanden, denn vielleicht kennt derjenige, der den Eindruck erfährt, nicht einmal ihre Existenz, und fühlt zum ersten Mal in seiner Brust eine vorher unbekannte Aufwallung. Es ist mithin nothwendig, an eine organische Affektion zu denken, ähnlich derjenigen, die man bei den übrigen Sinnen erfährt. Freilich sind gewisse Bedingungen des Alters, des Temperamentes erforderlich, unter tausend Objekten ist eins mit besonderen Umständen nöthig, von denen das bewegte Herz sich selbst keine Rechenschaft zu geben vermag; aber die Wahrheit ist, daß ein äußeres Objekt, eine Affektion des Organismus und ein Eindruck in der Seele vorhanden ist,

Alles zu gleicher Zeit existirend, und durch ein geheimnißvolles, aber unläugbares Band verbunden.

In den Phänomenen, die auf die Reproduktion sich beziehen, kann man leicht eine ganze Reihe von sehr lebhaften Eindrücken bemerken, die aus der bloßen Gegenwart der Objekte entstehen; und wenn es auch wahr ist, daß sie die Thätigkeit eines der fünf Sinne vorauszusetzen pflegen, so gehören sie doch, trotz der verschiedenartigen Affektionen, die bei dieser Veranlassung in der Seele sich erzeugen, zu einem total verschiedenen Gebiete; und um zu erkennen, daß diese Affektionen vom Organismus abhängen, sind keine physiologischen Kenntnisse nothwendig; es bedarf nur der Erinnerung, daß Alter, Gesundheitszustand, Temperament, Nahrungsmittel, Klima, Jahreszeiten und andere ähnliche Ursachen in dieser Klasse von Phänomenen den größten Einfluß haben.

104. Zwischen den Gefühlen und den Sensationen ist ein Unterschied vorhanden, der, wenn er auch nicht die Wesenheit der Thatsache, vom physiologischen und psychologischen Standpunkt aus betrachtet, verändert, gleichwohl dieselbe in ihrer intellektuellen und moralischen Beziehung ein wenig zu modificiren scheint. Die Leidenschaften werden gewöhnlich durch ein belebtes und sinnliches Objekt erregt, und ebendeßhalb scheint es, daß hier vielmehr eine Communication zwischen den Geistern und den Seelen, als den Körpern stattfindet. Ein bittender, schmerzlicher Blick nicht bloß eines Menschen, sondern selbst eines Thieres erregt augenblicklich in unserer Brust das Gefühl des Mitleids; aber der Blick verursacht diese Wirkung nur, insofern er das Leiden jenes beseelten Wesens ausdrückt. Diese Bemerkung ist vollkommen genau; sie beweist aber nichts anderes, als daß es in der Natur geheimnißvolle Leiter giebt, durch welche uns die Erkenntniß verborgener Dinge mitgetheilt wird; aber diese Mittheilung geschieht durch ein körperliches Mittel, das in besonderer Weise unseren Organismus afficirt. Es mag hier, wenn man will, eine bis zu einem gewissen Punkte noch wunderbarere, durchdringendere, geistigere Magie

vorhanden sein, als bei den einfachen Sinnen; aber der Unterschied liegt nur in dem Mehr oder Weniger, nicht in der Natur des Phänomenes.

Es ist gewiß, daß die lebenden Wesen, und insbesondere die einer und derselben Art, beständig in einer Communication stehen, welche gegenseitig ihre Affekte anregt, und daß viele von diesen eine geheimnißvolle Correspondenz, die durch gänzlich unbekannte Thätigkeiten vermittelt wird, voraussetzen. Die physische Natur ist voll von Fluiden, deren Eigenschaften täglich die wissenschaftliche Beobachtung entdeckt; die Phänomene der Elektrizität und des Galvanismus haben uns Geheimnisse offenbart, von denen wir vorher gar keine Ahnung hatten; wer weiß es, durch welche Mittel jenes so umfangreiche und complicirte System des animalischen Lebens, das im Universum zerstreut ist, seine Funktionen ausübt? .... Es ist wahrscheinlich, daß noch tiefe Geheimnisse zu entdecken sind in der wechselseitigen Correspondenz der Organismen, und in der Art und Weise, wie die einen auf die anderen Einfluß üben; Geheimnisse, die vielleicht für immer den Augen des schwachen Sterblichen verhüllt bleiben werden.

105. Auch das ist nicht wahr, daß die Erregung der Leidenschaften allein der Correspondenz mit einem anderen sinnlichen Wesen zuzuschreiben sei; tausendmal entsteht sie aus *eingebildeten* Ursachen, die unseren Organismus afficiren. Warum sind wir jetzt fröhlich, und später traurig, jetzt ruhig, und ein anderes Mal reizbar, ohne daß wir mit irgend einem lebenden Wesen in Communication gestanden haben? Es ist klar, daß dies von einer Affektion unseres Organismus herrührt, die ohne Beziehung zu dem ist, was ein anderes sinnliches Wesen erfährt.

106. Also giebt es außer den Eindrücken, die durch die fünf Sinne verursacht werden, noch andere, welche aus rein körperlichen, unbelebten Wesen entspringen. Also giebt es außer dem Gebiet der gewöhnlichen Sensationen andere, welche von ihnen nur durch die Klasse des Eindrucks und durch das Organ,

durch welches sie sich mittheilen, verschieden sind. Also ist zwischen diesen Eindrücken und den ersteren kein anderer Unterschied vorhanden, als der, welcher die des einen der fünf Sinne von denen des anderen unterscheidet. Also ist es nicht richtig, daß wir nur fünf verschiedene Arten der sinnlichen Wahrnehmung besitzen.

XVIII. Kapitel.

Entscheidende Lösung der von Lamennais erhobenen Schwierigkeit.

107. Was werden wir hieraus folgern? Eine Schlußfolge von äußerster Wichtigkeit, welche zugleich die Lösung der von Lamennais aufgestellten Schwierigkeit enthält. Die Existenz anderer Sinne würde für uns andere Sensationen mit sich bringen, dies ist gewiß; sie würde aber keineswegs die Übereinstimmung der gegenwärtigen zerstören. Warum? Weil, wie wir gezeigt haben, die Körper unseren Organismus in verschiedener Weise afficiren und Eindrücke hervorbringen, die von denen der fünf Sinne verschieden sind, und gleichwohl dadurch die Übereinstimmung der Sensationen nicht gestört und unsere Ideen nicht verändert werden. Bei der Annahme, welche Lamennais macht, würde also nicht jene Verwirrung eintreten, die er vermuthet.

108. Die Sensationen an sich selbst sind nichts weiter, als Affektionen der Seele, und im Äußeren entspricht ihnen weiter nichts, als die Existenz und Ausdehnung der Körper; ein neues Gebiet von Sensationen wäre also nur ein neues Gebiet von Affektionen, das unsere Ideen in nichts verändern würde.

Durch das bisher Gesagte wird es klar, daß die Hypothese des Lamennais bereits verwirklicht ist; denn es existiren Sensationen, die von denen der fünf Sinne verschieden sind; mithin kann man durch eine solche Hypothese nicht die Ordnung und

die Natur unserer Ideen und die Gewißheit unserer Erkenntnisse angreifen.

Von einem musikalischen Instrumente, das kunstreich und elegant aus wohlriechendem Holz gearbeitet ist, gehen angenehme Eindrücke für das Gehör, das Gesicht, das Gefühl und den Geruch aus; das eine vernichtet weder, noch verändert es das andere; wenn wir also annehmen, daß dasselbe Objekt in neuen Beziehungen zu unserem Organismus steht, indem es in der Seele neue Eindrücke hervorbringt, warum soll es dann unmöglich sein, daß diese in Verbindung mit den anderen existiren? Hört das Harmonische des Tones etwa dadurch auf, daß in unserer Seele tausend verschiedene Affektionen entstehen, die ihrer Natur nach nichts mit demselben zu thun haben? Gewiß nicht. Warum also die Verwirrung unserer Erkenntnisse fürchten, wenn ein neues Gebiet von Sensationen sich eröffnete? Warum einer Hypothese solche Wichtigkeit beilegen, deren Wirkungen wir sehr wohl berechnen können, da wir dieselbe bei genauer Prüfung der gegenwärtigen sensitiven Phänomene bereits verwirklicht sehen?

109. Wir kennen allerdings kein anderes Mittel, uns in Contact mit den äußeren Körpern zu bringen, als die fünf Sinne; aber ebenso wahr ist es auch, daß, wenn dieser Contact existirt, so geheimnißvolle Correspondenzen zwischen der Seele und den äußeren Objekten vorhanden sind, daß sie gänzlich unerklärbar werden, wenn man auf die bloßen Sensationen achtet, durch deren Mittel die Communication hergestellt wurde.

Beachten wir, was bei den magischen Wirkungen der Musik stattfindet. Wenn man über dieselben nachdenkt, so entdeckt man, daß sie zwei Gebieten angehören: dem des bloßen Gehöres, und dem intellektuellen und moralischen; das eine beschränkt sich, so zu sagen, auf das Trommelfell, das andere gelangt bis zum Gehirn und zum Herzen, und es kann irgend ein Mensch für das eine sehr wohl organisirt sein, der es für das andere nicht ist. Zwei Personen hören ein Tonstück; beide nehmen auf gleiche Weise die materielle Musik wahr; aber sie

erfahren nicht dieselben intellektuellen und moralischen Wirkungen. Beide bemerken die kleinste Veränderung der Stimme, des Vortrages, des Taktes; beide bewundern die Kunst und das Geschick des Componisten; beide genießen den Zauber des Vergnügens; aber während das Gehirn und das Herz des Einen kaum seinen gewöhnlichen Zustand verändert hat, und nur das materielle Wohlbehagen empfindet, hat sich das Herz und das Gehirn des Anderen erweitert und erhoben, seine Phantasie fühlt ihre Kräfte vervielfältigt, in seinem Kopfe gähren die Gedanken und die Bilder, als ob aus dem magischen Instrumente über seine Stirn göttliche Inspiration herabgekommen wäre. Sein Herz ist lebhaft bewegt; die süßeste Rührung, tiefe und sanfte Melancholie, Haß, Liebe, Zorn, Edelmuth, Kühnheit, Ungestüm entstehen plötzlich in seiner Brust; er fühlt sich unter einem magischen Einfluß, der ihn unwillkührlich bewegt; die Vibrationen einer Seite haben in seinem Herzen geheimnißvolle Stürme angefacht, denen zu gebieten die Kräfte der Vernunft kaum ausreichen.

110. Was sagt uns diese Erscheinung? Sie sagt uns, daß es außer den gewöhnlichen Beziehungen zwischen den Objekten und den Organen der Sinne noch andere tiefere und delikatere zwischen jenen und dem System unseres Organismus giebt, die wir aus der Erfahrung mit gleicher Gewißheit wie die gewöhnlichen kennen. In ihnen ist mehr Verschiedenheit zwischen den einzelnen Individuen vorhanden; die Bedingungen, welche nothwendig sind, um bestimmte Wirkungen zu erzielen, sind unbekannter; doch über ihre Existenz ist kein Zweifel vorhanden, und dies genügt, daß in den Augen der gesunden Philosophie jene Hypothesen keine Verwirrung erzeugen, mit denen man das Gebäude unserer Erkenntnisse zu untergraben vorgiebt.

111. Es ist somit dargethan, was auf den folgenden Einwand zu antworten wäre: „Wenn uns ein neuer Sinn gegeben würde, welches würde die Folge sein?“ Nichts, was die Gewißheit unserer Erkenntnisse vernichtete, nichts, was die

Ordnung und Natur der Ideen alterirte; keine andere Veränderung würde statthaben, als daß zu den vielen Weisen, wie unser Organismus durch die Objekte afficirt wird, noch eine mehr hinzukäme. Es würde uns gehen wie einem Menschen, der des Geruchs beraubt wäre, und diesen Sinn plötzlich erhielte; eine Sensation mehr wäre vorhanden; wir würden erfahren, was ein Mensch erfährt, in dessen Brust plötzlich ein Gefühl entsteht, das er vorher noch nie empfunden, der einen Affekt mehr erhält. Die neuen Eindrücke nehmen ihren Platz ein, und vernichten weder, noch verändern die alten.

Drittes Buch.

Die Ausdehnung und der Raum.

I. Kapitel.

Untrennbarkeit der Ausdehnung von der Idee des Körpers.

1. Nachdem die Voraussetzung feststeht, daß unter den Objekten der Sensationen die Ausdehnung das einzige ist, das für uns in der äußeren Welt als etwas mehr, denn als ein Prinzip der Causalität existirt, untersuchen wir nunmehr gründlich, was die Ausdehnung sei.

Es leuchtet sofort ein, daß die Idee der Ausdehnung von der des Körpers unzertrennlich ist. Ich wenigstens bin nicht im Stande, zu begreifen, was ein unausgedehnter Körper sei. Wenn die Ausdehnung fehlt, verschwinden die Theile, verschwindet Alles, was in Beziehung zu unseren Sinnen steht; es bleibt entweder kein Objekt mehr übrig, oder eine Sache, die sehr verschieden von all' dem ist, was wir mit der Idee des Körpers verbinden. Denken wir uns einen Apfel; lassen wir ihn plötzlich unausgedehnt werden; was wird aus ihm?

Ich will für jetzt davon absehen, ob Descartes Recht hat, wenn er in der Ausdehnung die Wesenheit des Körpers bestehen läßt; ich weiß aber sehr wohl, daß ich ohne Ausdehnung den Körper nicht begreifen kann. Ich behaupte hier nicht die Identität zweier Dinge, sondern nur die Unzertrennlichkeit zweier Ideen in unserem Geiste. Es handelt sich nicht um eine Ansicht, sondern um eine Thatsache, die der innere Sinn uns bezeugt.

Ich kann allerdings, abstrahirend von der Ausdehnung, eine Substanz begreifen oder (noch allgemeiner) ein Wesen; aber dann ist nicht mehr die Idee des Körpers vorhanden, wenn wir sie nicht verwechseln wollen mit der der Substanz oder des Wesens im Allgemeinen.

2. Alle Begriffe, welche wir von den Körpern haben, kommen uns durch die Sinne; wenn die Ausdehnung fehlt, fehlen alle übrigen Sensationen; denn ohne sie ist weder Gefühl, noch Farbe, noch Ton, noch Geruch vorhanden; es bleibt also entweder ein Objekt übrig, das zu einer Sache geworden, von der wir gar keine Idee haben, oder ein abstrakter Begriff, durch den wir dasselbe nicht von den anderen unterscheiden können; eine reine Abstraktion und nichts weiter.

3. Wenn man die Schwierigkeiten entfernen wollte, die der Trennung der beiden Ideen, Ausdehnung und Körper, sich widersetzen, dann wäre es nöthig, die Wesenheit des Körpers zu bestimmen; und wenn wir diese seine Wesenheit als von der Ausdehnung verschieden erkannt hätten, dann hätten wir die Schwierigkeit gelöst; sonst nicht.

4. Um den Grund dieser Unzertrennbarkeit noch tiefer zu begreifen, muß man die oben schon bezeichnete Thatsache vor Augen behalten, daß nämlich die Ausdehnung die Basis aller übrigen Sensationen ist, indem sie rücksichtlich derselben eine Art von Recipient, von substratum ist, das mit keiner sich identificirt, von keiner im Einzelnen abhängt, und für alle eine unerläßliche Bedingung ist.

Ich habe einen Apfel vor Augen und will die Beziehungen

untersuchen, welche die Sensationen, die er mir verursacht, unter einander haben.

Offenbar kann ich von dem Geruche absehen, ohne irgend eine der anderen Sensationen zu vernichten, die von ihm ausgehen. Wenn er auch geruchlos ist, bleibt er für mich immer noch ausgedehnt, farbig, schmackhaft, ja selbst tönend, insofern er im Stande ist, irgend ein Geräusch zu verursachen. Ebenso kann ich auch vom Geschmack absehen, und selbst von der Farbe und von Allem, was mit dem Gesicht in Beziehung steht; denn auch in diesem Falle bleibt mir noch ein tastbares, und ebendeßhalb ausgedehntes, Gestalt habendes, und mit den übrigen Eigenschaften, die das Gefühl afficiren, versehenes Objekt.

Wenn ich, anstatt von demjenigen abzusehen, was sich auf das Gesicht bezieht, von dem abstrahiren will, was direkt dem Gefühle selbst zugehört, so kann ich dies auch thun, ohne die übrigen Sensationen zu vernichten; denn immer wird sich der Apfel noch meinen Augen darbieten mit seiner Ausdehnung, Figur und Farbe, und die Eigenschaften behalten können, die auf die übrigen Sinne sich beziehen.

Ich kann die Abstraktion auch noch weiter treiben. Wenn ich den Apfel aller der Qualitäten beraube, die ihn meinen Sinnen darbieten, des Geschmackes, des Geruches, der Farbe, des Lichtes, ferner der Wärme oder Kälte, der Glattheit oder Rauhigkeit, und alles dessen, was ihn dem Gefühle wahrnehmbar macht, so bleibt mir immer noch die Ausdehnung, zwar nicht sinnlich wahrnehmbar, aber doch denkbar. Die Ausdehnung existirt, abgesehen von ihrer Sichtbarkeit, denn sie existirt auch für den Blinden; von ihrer Fühlbarkeit, denn sie existirt auch für das bloße Gesicht; von dem Geruche, dem Geschmacke, dem Tone, denn sie existirt für Alle, die dieser Sinne beraubt sind, wenn sie nur wenigstens das Gesicht oder das Gefühl haben.

5. Hier bietet sich eine Schwierigkeit dar; es scheint sehr wohl eine Täuschung bei demjenigen möglich zu sein, was

über die Existenz der Ausdehnung, wenn von den übrigen Sensationen abgesehen wird, gesagt wurde; denn wenn wir auch bei dieser Abstraktion uns der Sensationen beraubt denken, so verlieren wir doch nicht die Vorstellung derselben; wenn ich z. B. dem Apfel jede Farbe, jedes Licht nehme, so bietet sich mir der Apfel allerdings noch ausgedehnt dar, aber nur deßhalb, weil ich mir die Farbe noch vorstelle, oder, wenn ich mich zwinge, ihn derselben zu berauben, so bleibt mir ein schwarzes Objekt auf einem mehr oder weniger dunklen, von dem Apfel verschiedenen Grunde. Dies scheint zu beweisen, daß bei diesen Abstraktionen Täuschung vorhanden ist, und daß gar keine vollständige Abstraktion zu Stande kommt; denn an die Stelle der Wirklichkeit der Qualitäten tritt die Vorstellung derselben, oder anderer, welche sie ersetzen, damit die Ausdehnung bemerkt werde.

Dieser Einwand ist schillernd, und es wäre sehr leicht, ihn in befriedigender Weise zu entkräften, wenn nicht schon die Existenz der Menschen, die des Gesichts beraubt sind, ihn mit einem Hauche zerstreute. In der That: keine jener Vorstellungen findet Platz, wenn es sich um einen Blinden handelt; für diesen giebt es weder Farbe, noch Schatten, noch Licht, noch Dunkelheit, noch irgend etwas, was sich auf das Gesicht bezieht, und gleichwohl begreift er die Ausdehnung; also wankt der Einwand in seiner Basis und fällt zu Boden.

6. Aber wenigstens, wird man erwiedern, müssen wir gestehen, daß die Idee der Ausdehnung nothwendige Beziehung der Abhängigkeit zu den Sensationen des Gefühles hat; die Blinden besitzen wie wir diesen Sinn, und erwerben durch denselben die Idee der Ausdehnung. Also ist die Idee der Ausdehnung unzertrennbar von den Sensationen des Gefühles. Auch diese Schlußfolge ist nicht legitim. Allerdings erhalten wir durch das Gefühl die Idee der Ausdehnung, und genügt dieser Sinn, um sie zu geben, wie man bei den Blinden sieht; aber keineswegs ist das Gefühl nothwendig für dieselbe. Ich habe bereits oben gezeigt, daß das bloße Gesicht hinreicht, um

uns die Kenntniß der drei Dimensionen zu verschaffen, welche das Volumen constituiren, oder die Ausdehnung in ihrer ganzen Vollständigkeit. Überdies kann ich hier absehen von der Idee des Volumen; es genügt die der Oberfläche; die Ausdehnung der Oberfläche ist von dem Sehen unzertrennlich. Es giebt kein Sehen, wenn keine Farbe oder kein Licht, in einer oder der anderen Weise, da ist; und dies ist unmöglich, selbst für die Vorstellung, wenn keine Oberfläche da ist.

Noch ein anderer Grund. Die Geometer begreifen ohne Zweifel die Ausdehnung, und gleichwohl sehen sie vollkommen ab von ihren Beziehungen zum Gefühl und zum Gesicht; also ist zwischen diesen und der Ausdehnung keine nothwendige Verknüpfung vorhanden.

Welches wird bei irgend einem dem Gesicht unterworfenen Objekte die auf das Gefühl bezügliche Eigenschaft sein, welche nothwendig ist, um uns die Idee der Ausdehnung zu geben? Untersuchen wir dies, und wir werden keine finden. Wir haben eine Flüssigkeit vor uns; ist das Flüssig-Sein nothwendig? Nein, denn auch wenn sie gefriert, bleibt die Ausdehnung. Ist Kälte oder Wärme nöthig? Nein, denn unbeschadet der Ausdehnung können wir sie durch viele Grade des Thermometers hindurchgehen lassen, ohne sichtbare Alteration. Man nehme eine Qualität, welche man wolle, die sich auf das Gefühl bezieht, und man wird bemerken, daß sie verändert, modificirt und gänzlich entfernt werden kann, ohne daß die sichtbare Ausdehnung alterirt wird.

Es geschieht oft, daß wir eine sehr klare, lebhafte und bestimmte Idee der Ausdehnung eines Objektes haben, ohne irgend etwas in Betreff seiner auf das Gefühl bezüglichen Qualitäten zu wissen. Ich sehe von Weitem ein Objekt; seine Farbe und Figur zeigen sich meinen Augen mit allen Einzelnheiten; aber ich weiß nicht, aus welcher Materie es besteht, ob es von Marmor, oder von Thon, oder von Wachs ist, noch welches der Zustand der Materie sei, ob sie weich oder hart, feucht oder trocken, warm oder kalt. Ich kann sogar in

Unwissenheit darüber sein, ob sie tastbar ist, wie es bei den Figuren geschieht, die durch bloße, für das Gefühl nicht wahrnehmbare Dünste sich bilden.

7. Ohne Ausdehnung ist weder Gesicht noch Gefühl vorhanden, aber auch keine der anderen Sensationen möglich. Was den Geschmack betrifft, so ist es nicht schwer, sich davon zu überzeugen, daß er das Gefühl erfordert, und wenn dieses fehlt, nicht existiren kann. Nicht so klar ist die Sache rücksichtlich des Geruches und des Tones; denn wenn es auch gewiß ist, daß sich diese Sensationen in uns nicht trennen von der Idee der Ausdehnung, und dieselbe stets in einer oder der anderen Weise einschließen, so bleibt doch die Frage bestehen, was bei Jenem stattfinden würde, der aller Sinne, mit Ausnahme des Gehöres und Geruches beraubt wäre. Allein, ohne daß es nöthig wäre, bei einer solchen Voraussetzung uns in Conjecturen zu ergehen, genügt es, zu wissen: 1) daß auf unseren Organismus nichts wirken kann, was nicht ausgedehnt ist, es sei denn durch Mittel, die uns ganz unbekannt sind, und uns keine Idee von dem geben, was wir unter Körper verstehen; 2) daß, auch vorausgesetzt, daß die Sensationen des Gehöres und Geruches empfangen würden, ohne daß irgend eine Idee der Ausdehnung sie begleitete, sie in diesem Falle für uns nichts weiter als bloße Phänomene unseres Geistes wären, und uns in keine Communication mit der Außenwelt setzten, wie wir jetzt dieselbe uns denken; denn wenn wir nicht erkennen, daß sie von einer äußeren Ursache kommen, so hätten wir auch kein anderes Bewußtsein, als das des Ich; wenn wir dies aber erkennen, dann würde diese Ursache sich uns nur darbieten als ein Agens, das auf uns Einfluß übte, und keineswegs als ein Wesen, das irgend etwas dem Ähnliches besäße, was wir unter Körper verstehen; 3) daß wir in diesem Falle keine Idee, weder von unserem eigenen Organismus, noch vom Universum hätten; denn es ist klar, wenn Alles sich auf innere Phänomene reducirt und auf ihre Beziehung zu den Kräften, die sie hervorrufen, während dabei die Idee der Ausdehnung

fehlt, dann wäre weder das Universum, noch unser eigener Körper für uns irgend etwas dem Ähnliches, was er jetzt ist. Was wäre die unausgedehnte Welt und unser eigener, unausgedehnter Körper? 4) Daß wir bisher uns darauf beschränkt haben, die Abhängigkeit zu zeigen, in der nach dem gegenwärtigen System alle Sensationen von der Ausdehnung sich befinden, und daß dies dadurch nicht entkräftet wird, daß man annimmt, Jemand, der nur den Geruch und das Gehör besäße, würde sich keine Idee der Ausdehnung bilden und dieselbe nicht nöthig haben, um seine Sensationen zu erfahren; 5) daß auch bei dieser Voraussetzung die aufgestellte Behauptung unangefochten bleibt, daß nämlich die Idee der Ausdehnung von den übrigen Sensationen unabhängig ist; 6) daß endlich die Wahrheit bestehen bleibt, deren Beweis wir uns hauptsächlich vorgesetzt haben: daß für uns die Idee der Ausdehnung von der des Körpers unzertrennlich ist.

8. Diese Untrennbarkeit ist so gewiß, daß die Theologen bei der Erklärung des erhabenen Geheimnisses der Eucharistie in der Ausdehnung des Körpers unterschieden haben zwischen der Beziehung der Theile unter sich, und der Beziehung zum Orte: in ordine ad se, et in ordine ad locum, indem sie sagen, daß der hochheilige Leib unsers Herrn Jesu Christi in jenem erhabenen Sacrament die Ausdehnung in ordine ad se besitze, wenn auch nicht die Ausdehnung in ordine ad locum. Dieses beweist, daß die Theologen erkannt haben, es sei dem Menschen nicht möglich, jede Idee der Ausdehnung zu verlieren, ohne zugleich jede Idee des Körpers zu verlieren; deßhalb haben sie die eben angeführte tiefsinnige Unterscheidung gemacht, von der ich an einem anderen Orte Rechenschaft geben werde.

II. Kapitel.

Unwahrnehmbarkeit der Ausdehnung als direktes und unmittelbares Objekt der Senſationen.

9. Die Ausdehnung hat die ſehr beachtenswerthe Eigenthümlichkeit, durch verſchiedene Sinne wahrgenommen zu werden; in Bezug auf das Geſicht und Gefühl iſt dies evident; es iſt aber auch nicht ſchwer, rückſichtlich der anderen Sinne davon ſich zu überzeugen. Wir nehmen den Geſchmack an verſchiedenen Punkten des Gaumens wahr; wir beziehen den Ton und den Geruch auf verſchiedene Punkte im Raume; alles dies ſchließt die Idee der Ausdehnung in ſich.

Doch das Eigenthümliche der Ausdehnung beſteht darin, daß ſie, während ſie die nothwendige Baſis für alle Senſationen iſt, und ebendeßhalb durch alle Sinne wahrgenommen wird, an und für ſich, und getrennt von jeder anderen Qualität, für alle unwahrnehmbar iſt. Das Geſicht nimmt nichts wahr, was nicht auf die eine oder die andere Art erleuchtet iſt, das Gehör nichts, was nicht tönt, der Geſchmack nichts, was nicht ſchmeckt, der Geruch nichts, was nicht riecht, noch das Gefühl irgend etwas, was nicht entweder warm oder kalt, trocken oder feucht, hart oder weich, feſt oder flüſſig iſt, u. ſ. w.; und gleichwohl, nichts von dieſem allen iſt die Ausdehnung, und nichts von dieſem im Einzelnen iſt nothwendig, damit die Ausdehnung wahrgenommen werde; denn von all' dieſen Qualitäten finden wir ſie bei jedem Schritte, den wir thun, getrennt, ohne daß ſie deßhalb aufhörte, wahrnehmbar zu ſein. Im Einzelnen alſo iſt keine nothwendig für ihre Wahrnehmbarkeit; wohl aber ſind ſie es, disjunktiv genommen; eine oder die andere dieſer Qualitäten iſt für ſie unumgänglich nothwendig; wenn nicht eine von ihnen ſie begleitet, bleibt ſie ewig dem Sinne unwahrnehmbar.

Hieraus folgt, daß die Ausdehnung eine nothwendige Bedingung für unſere Senſationen iſt; ſie ſelbſt aber, an und

für sich, wird durch die Sinne nicht wahrgenommen. Allein dadurch, daß sie nicht sinnlich wahrgenommen wird, hört sie nicht auf, erkannt zu werden. Dies führt mich zu anderen Betrachtungen, die, das Gebiet der Phänomene verlassend, und das transcendentale betretend, zu äußerst wichtigen, äußerst schwierigen und bisher noch unbeantworteten Fragen Veranlassung geben, von denen zu fürchten ist, daß sie auch fernerhin ungelöst bleiben werden.

10. Wir haben gesehen, daß die Ausdehnung an und für sich nicht mit dem Objekt der übrigen Sensationen zusammenfällt; worin besteht sie nun eigentlich? In ihrer eigenen Natur betrachtet, was ist sie?

In der Idee der Ausdehnung können wir zwei Dinge betrachten: das, was sie in uns ist, und das, was sie uns vorstellt; oder mit anderen Worten: ihre Beziehung zum Subjekt und zum Objekt. Das Erstere ist, weil der unmittelbaren Beobachtung unterworfen, da es in uns selbst existirt, zwar schwer, aber nicht unmöglich zu erklären; das Andere, das sich auf das Objekt einer äußerst abstrakten und transcendentalen Idee bezieht, und überdies Ratiocinien zu seiner Erklärung bedarf, deren Fäden leicht zerreißen, ohne daß der Denker den Riß bemerkt, ist so überaus schwierig, daß es an das Unmögliche gränzt.

11. Die Ausdehnung in uns betrachtet, ist keine Sensation, sondern eine Idee. Wir stellen sie uns zuweilen vor unter sinnlicher Form, indem wir sie mit einem bestimmten Objekte verwechseln, oder eine vage Dunkelheit uns vorstellen, in der die Körper liegen; aber dies sind reine Einbildungen und weiter nichts. Der Blindgeborene kann keine dieser inneren Vorstellungen haben, und gleichwohl begreift er sehr gut die Ausdehnung. Wir selbst denken über die Ausdehnung, absehend von allen diesen Formen, unter denen wir sie uns vorstellen.

Durch zwei verschiedene Sensationen, die des Gesichtes und die des Gefühles, entsteht doch nur eine einzige Idee der

Ausdehnung. Dies ist entscheidend, um zu beweisen, daß die Ausdehnung vielmehr intelligibel als sensibel ist.

Doch seien auch die Beziehungen der Ausdehnung zur Sensation welche sie wollen, es kann nicht geläugnet werden, daß sie eine Idee ist, wenn man bedenkt, daß auf die Ausdehnung eine ganze Wissenschaft, die Geometrie, sich gründet. Hierdurch stellt es sich heraus, daß, wenn es auch in unserem Inneren verschiedene Vorstellungen der Ausdehnung giebt, diese nur partikuläre Formen sind, mit denen wir, so zu sagen, die Idee bekleiden, je nach den Fällen, welche vorkommen; allein, was in ihr fundamental, essentiell ist, gehört einem verschiedenen, höheren Gebiete an, das nichts mit jenen Anwendungen zu schaffen hat, die nur gleichsam der innere Rahmen sind, dessen der Geist sich bedient, um seine Idee zu erklären und anzuwenden. Zu dieser gehören die Dimensionen, aber nicht bestimmt, nicht angewendet, nicht etwas im Einzelnen darstellend, sondern rein gedacht.

12. Die Idee der Ausdehnung ist eine primitive Thatsache in unserem Geiste. Sie konnte nicht durch die Sensationen hervorgebracht werden; sie ist etwas, was ihnen vorhergeht, wenn nicht in der Zeit, so wenigstens in der Ordnung des Seins. Es giebt keinen Grund, um uns zu versichern, daß vor dem ersten Eindruck der Sinne in dem Geiste die Idee der Ausdehnung existirt; aber es ist unmöglich, diese Eindrücke zu begreifen, ohne daß die Ausdehnung ihnen zur Basis dient. Mag sie nun eine eingeborne Idee sein, oder sich entwickeln und im Geiste mit den Eindrücken entstehen, es unterliegt keinem Zweifel, daß sie eine von ihnen verschiedene Sache ist, nothwendig für Alle, und unabhängig von jedem Einzelnen.

Auch will ich nicht läugnen, daß, wenn die ersten Eindrücke empfangen werden, die Ausdehnung als getrennte Idee vielleicht unbekannt ist; aber gewiß ist, daß sie später sich trennt, sich losmacht von der körperlichen Form, sich, so zu sagen, ver-

geistigt, und daß dieses Phänomen durch die Sensation veranlaßt, wenn auch nicht verursacht werden kann.

Bei dem Gesichte bleibt uns, wenn wir von der Ausdehnung abstrahiren, die Farbe, und wie sehr wir uns auch anstrengen, wir finden in ihr nichts, woraus eine so fruchtbare Idee, wie die Ausdehnung, entstehen könnte. Was wir jedoch sofort bemerken, ist, daß die Farbe selbst ohne die Ausdehnung unwahrnehmbar ist, und daß daher, weit entfernt, daß jene aus dieser entstehen könnte, sie im Gegentheil eine unerläßliche Bedingung ist, daß die letztere von uns wahrgenommen werden kann.

Die Farben, insofern sie sinnlich wahrgenommen werden, sind nichts weiter, als individuelle Phänomene, die miteinander nichts zu schaffen haben, noch mit der allgemeinen Idee der Ausdehnung. Was ich von ihnen sage, kann auch auf alle Eindrücke des Gefühles angewendet werden.

III. Kapitel.

Wissenschaftliche Fruchtbarkeit der Idee der Ausdehnung.

13. Damit man noch gründlicher die Superiorität der Idee der Ausdehnung über die bloßen Sensationen begreife, oder vielmehr, damit man begreife, daß von der Ausdehnung an sich eine wahre Idee vorhanden ist, daß eine solche aber von den übrigen direkten und unmittelbaren Objekten der Sensationen nicht vorhanden, will ich auf eine Thatsache hinweisen, von der ich nicht weiß, ob sie schon beachtet worden ist, daß nämlich von allen Objekten der Sinne nur die Ausdehnung einer Wissenschaft Ursprung giebt.

Diese Thatsache ist sehr wichtig; um sie mit nöthiger Genauigkeit zu erklären, stelle ich folgende Sätze auf:

I. Die Ausdehnung ist die Basis der Geometrie.

II. Die Ausdehnung ist nicht bloß die Basis der Geometrie, sondern Alles überhaupt, was wir von der körperlichen Natur erkennen, reducirt sich auf Einzelheiten, Anwendungen und Modificationen der Ausdehnung, womit jedoch die Ideen der Zahl und der Zeit sich verbinden.

III. Was wir über die Sensationen wissen, und was hier den Namen der Wissenschaft verdient, ist in den Modificationen der Ausdehnung begriffen.

IV. Wir können uns keine bestimmte Idee von irgend etwas Körperlichem bilden, wir haben keine Regel für irgend etwas in der sinnlichen Welt, entbehren jedes Mittels und tappen im Finsteren, wenn wir nicht zur Norm die Ausdehnung nehmen.

Die Sätze, die ich hier aufgestellt habe, drücken nur Thatsachen aus; es wird genügen, dieselben zu bezeichnen, um die Behauptungen zu beweisen.

14. Die Ausdehnung ist die Basis der Geometrie. Dies ist evident. Die Geometrie beschäftigt sich nur mit Dimensionen, deren Idee der Ausdehnung wesentlich ist.

Wenn sie von Figuren handelt, so geht sie über die Ausdehnung nicht hinaus; denn die Figur ist nichts weiter, als eine Ausdehnung mit bestimmten Beschränkungen. In dem Viereck sind zwei Triangel enthalten; um sie zu sehen, genügt es, ihre respektive Gränze, die Diagonale zu bezeichnen. Die Idee der Figur ist nur die der begränzten Ausdehnung, und die Figur wird von dieser oder jener Art sein, je nachdem ihre Begränzung beschaffen ist. Die Idee der Figur geht folglich über die Idee der Ausdehnung nicht hinaus; sie ist nur eine Anwendung derselben.

Es ist beachtenswerth, daß die Begränzung oder die Gränze keine positive Idee ist, sondern eine bloße Negation.

Wenn ich die Ausdehnung habe, so habe ich, um alle möglichen Figuren zu bilden, nicht nöthig, neue Begriffe zu fassen; es genügt, zu abstrahiren; ich brauche nichts hinzuzufügen, sondern nur wegzunehmen. So genügt es bei dem Viereck, um den Triangel zu begreifen, zu abstrahiren von der einen Hälfte, die durch die Diagonale getrennt wird. Wenn ich in dem Fünfeck das Viereck begreifen will, so reicht es hin, von dem Triangel abzusehen, der durch die Diagonale entsteht, die aus einem Winkel zu anderen nächstliegenden gezogen wird. Diese Bemerkungen sind auf alle Figuren anwendbar; so daß die Idee der Ausdehnung gleichsam ein unermeßlicher Boden ist, auf dem man nur zu begränzen braucht, um Alles zu erhalten, was man will.

Hieraus folgt nicht, daß der Geist bei der Bildung der Figuren nicht auch durch Addition oder in synthetischer Methode vorgehen könne. Ebenso wie die Subtraktion eines der Triangel des Viereckes den anderen Triangel gebildet hat, wird durch Juxtaposition oder Addition der beiden Triangel, welche eine gleiche Seite haben, ein Viereck entstehen. In dieser Weise erzeugen sich aus den Punkten die Linien, aus den Linien die Oberflächen, und aus diesen die Körper. In allen Fällen ist die Idee der Figur nichts Anderes, als die einer begränzten Ausdehnung; denn die Quantitäten, aus denen sie besteht und zusammengesetzt wird, sind nur eine Ausdehnung mit bestimmten Beschränkungen.

15. Ich kann hier nicht umhin, eine Bemerkung zu machen, die, nach meiner Vorstellung, die Idee der Figur sehr in's Licht setzt. Wenn die beiden Methoden ihrer Bildung miteinander verglichen werden, die synthetische, oder die Composition oder Addition, und die analytische, oder die der Subtraktion oder Beschränkung, so bemerkt man, daß die zweite natürlicher ist, als die erste; daß dasjenige, was diese thut, in der Figur bleibt, weil es ihr wesentlich ist, dagegen das, was die andere thut, nur dazu dient, um sie zu constituiren; sobald

sie jedoch gebildet ist, verwischt sich, so zu sagen, die Spur ihrer Bildung.

Ein Beispiel wird meine Idee klar machen. Um ein Rechteck zu begreifen, genügt es mir, den unbestimmten Raum durch vier Linien in rechtwinkliger Lage zu begränzen, d. h. einen positiven Theil zu *behaupten*, und das Übrige zu *läugnen*; denn die begränzenden Linien sind an sich nichts, und stellen nur die Gränze vor, über welche der Raum nicht hinausgeht, den ich nehme. Von dieser Begränzung oder dieser Negation alles dessen, was nicht in der Oberfläche des Rechteckes liegt, kann ich niemals absehen, denn wenn ich davon absehe, vernichte ich das Rechteck. Die Negation also, in der die Methode besteht, bleibt immer; die Art der Erzeugung der Idee ist unzertrennlich von der Idee selbst.

Wenn ich, im Gegentheil, um das Rechteck zu bilden, durch Addition zu Werke gehe, indem ich zwei rechtwinklige Triangel durch ihre Hypothenusen verbinde, so sind die Ideen der zusammensetzenden Theile nicht nöthig für die Idee des Rechteckes, sobald dieses durch Juxtaposition hergestellt ist; das Rechteck begreift sich auch absehend von der Diagonale; die Idee dieser hat nichts zu thun mit der des Rechteckes.

Es ist mithin bewiesen, daß die Idee der Ausdehnung die einzige Basis der Geometrie ist; und daß diese Idee ein allgemeiner Boden, auf dem es genügt, zu abstrahiren und zu beschränken, um Alles zu erhalten, was den Gegenstand dieser Wissenschaft bildet. Die Figur ist nichts weiter, als Ausdehnung mit Beschränkung, eine positive Ausdehnung, begleitet von einer Negation. Also ist alles, was in dem Gegenstande der Geometrie Positives vorhanden, nichts Anderes, als Ausdehnung.

16. Daß Alles, was wir von der körperlichen Natur wissen, auf Modificationen oder Eigenschaften der Ausdehnung sich reducire, ist bewiesen, wenn man sich daran erinnert, daß die Naturwissenschaften sich darauf beschränken, entweder die Bewegung oder die verschiedene Beziehung der Dinge im

Raume zu erforschen; dies ist nichts Anderes, als die Erkenntniß verschiedener Klassen der Ausdehnung.

Die Statik beschäftigt sich damit, die Gesetze des Gleichgewichtes der Körper zu bestimmen; aber wie? Dringt sie etwa in die Natur der Ursachen ein? Nein; sie beschränkt sich darauf, die Bedingungen festzustellen, denen das Phänomen unterworfen ist; hier handelt es sich nur um die Ideen der Richtung der Kräfte, d. h. einer Linie im Raume und der Geschwindigkeit, d. h. der Beziehung des Raumes zur Zeit.

Es vermischt sich also hier mit der Idee der Ausdehnung keine andere, als die der Zeit. Mit dieser werde ich mich später beschäftigen, und zeigen, daß die Zeit, von den Dingen getrennt, nichts ist; wenn sich daher auch hier ihre Idee mit der der Ausdehnung verbindet, so wird dadurch die Wahrheit der Behauptung nicht alterirt. In der Statik verschwindet Alles, was sich auf andere Sensationen bezieht; wenn die Probleme der Zusammensetzung und Zerlegung der Kräfte gelöst werden, sieht man absolut ab von der Farbe, dem Geruch und den übrigen sinnlichen Qualitäten des bewegten Körpers. Was von der Statik gesagt wurde, kann ebenso angewendet werden auf die Dynamik, Hydrostatik, Hydraulik, Astronomie und was immer auf die Bewegung sich bezieht.

17. Hier bietet sich ein Einwand dar; es scheint, daß mit der Idee des Raumes und der Zeit sich noch eine andere von ihnen verschiedene verbinde, welche wesentlich ist, um die Idee der Bewegung zu vervollständigen: die des bewegten Körpers. Dieser ist nicht die Zeit, noch auch der Raum selbst, denn der Raum bewegt sich nicht; seine Idee ist also eine verschiedene.

Hierauf ist zu antworten: 1) Ich spreche von der Ausdehnung, nicht vom Raum allein, was man nicht vergessen darf bei demjenigen, was ich später sagen werde; 2) das Einzige, was die Wissenschaft als bewegte Sache betrachtet, ist der Punkt. So ist in den Systemen der Kräfte ein Punkt

der Anwendung für jede der componirenden, und ein anderer Punkt für die resultirende Kraft vorhanden. Dieser Punkt wird ohne jede Eigenschaft betrachtet; er ist für die Bewegung dasjenige, was das Centrum für den Kreis ist; auf ihn bezieht sich Alles, aber er selbst, an und für sich, ist nichts, sondern er kann, insofern er eine bestimmte Lage im Raume einnimmt, wechseln je nach der Quantität und Richtung der Kräfte, und durch den Raum laufen, oder in ihm eine Linie erzeugen, mit mehr oder weniger Geschwindigkeit, von dieser oder jener Natur, und mit diesen oder jenen Bedingungen. Die Kräfte B und C wirken auf den Punkt A, indem sie einen Körper treiben; die Wissenschaft betrachtet in dem Körper nichts weiter als den Punkt, durch den die Resultirende der Kräfte B und C geht, und sieht absolut ab von den übrigen Punkten, die, wenn der Punkt A durch die Diagonale sich bewegt, sich ebenfalls bewegen werden, weil sie mit ihm verbunden sind.

18. Wenn ich sage, daß die Naturwissenschaften sich auf die Ausdehnung beschränken, so will ich nur die übrigen Sensationen, nicht aber die Ideen ausschließen; so sieht man klar ein, daß die der Zeit und der Zahl in Combination treten. In diesem Sinne ist, was ich von der Mechanik gesagt habe, daß sie sich nämlich auf Betrachtungen über die Ausdehnung beschränke, so wahr, daß sie selbst alle ihre Theoreme und Probleme auf geometrische Ausdrücke reducirt, und es ist beachtenswerth, daß sogar die Idee der Zeit durch Linien ausgedrückt wird.

In jeder Kraft betrachtet man drei Dinge: Richtung, Anwendungspunkt und Intensität. Die Richtung wird durch eine Linie dargestellt; der Anwendungspunkt durch einen Punkt im Raume; die Intensität wird nicht durch sich selbst, sondern durch die Wirkung ausgedrückt, die sie hervorbringen kann, und diese Wirkung bezeichnet man durch die größere oder geringere Länge einer Linie. In dieser Wirkung ist die Zeit mit inbegriffen, denn der Werth einer Bewegung ist nicht eher bestimmt, als man die Geschwindigkeit weiß, welche nichts weiter ist, als

die Beziehung des Raumes zur Zeit; also, auch nachdem mit der Idee der Ausdehnung die der Zeit combinirt ist, wird das Resultat doch durch Linien ausgedrückt, d. h. durch die Ausdehnung.

19. Noch ein anderer Umstand ist beachtenswerth, der die Fruchtbarkeit der Idee der Ausdehnung zeigt; sie umfaßt nämlich bei dem Ausdruck der Naturgesetze Fälle, für welche die Idee der Zahl nicht ausreicht. Wenn wir zwei unter der Richtung eines rechten Winkels zusammentreffende, ganz gleiche Kräfte, AB, AC annehmen, die auf den Punkt A gerichtet werden, so wird die resultirende Kraft sein AR. Wenn wir nun betrachten, daß AR die Hypothenuse eines rechtwinkligen Dreiecks ist, so ist $AR^2 = AC^2 + AB^2$; und wenn wir die Wurzel ziehen, so erhalten wir $AR = \sqrt{AC^2 + AB^2}$. Nehmen wir nun an, daß jede der beiden zusammenwirkenden Kräfte $= 1$ sei, so erhalten wir $AR = \sqrt{1^2 + 1^2} = \sqrt{2}$; ein Werth, der weder durch ganze, noch durch gebrochene Zahlen ausgedrückt werden kann, und der gleichwohl sehr leicht durch das Mittel der Hypothenuse ausgedrückt wird.

20. In den Naturwissenschaften wendet man oft die Worte Kraft, Agens, Ursache und andere ähnliche an; aber die Ideen, welche sie ausdrücken, gehören nur insofern zu dieser Wissenschaft, als sie durch die Wirkungen dargestellt sind. Nicht als ob die gesunde Philosophie die Wirkungen mit den Ursachen verwechselte, sondern, da der Physiker sich mit nichts Anderem, als dem Phänomen beschäftigt, kann er nur an dieses sich halten, und beschränkt sich, was die Ursache betrifft, auf die abstrakte Idee der Causalität, die ihm nichts Bestimmtes darbietet, und die er ebendeßhalb mit seinen wissenschaftlichen Arbeiten nicht combinirt. Newton machte sich unsterblich durch sein System der allgemeinen Anziehung, und gleichwohl beginnt er damit, seine Unwissenheit über die Ursache der Wirkung, die er bezeichnet, zu bekennen. Wenn man über die Phänomene und die Berechnungen, zu denen sie Veranlassung geben, hinausgehen will, so betritt man das Gebiet der Metaphysik.

21. Die Naturwissenschaften beschäftigen sich mit Qualitäten der Körper, die nichts mit der Ausdehnung zu schaffen haben, wie z. B. die Wärme und andere ähnliche; dies scheint das über die Ausdehnung Gesagte vollständig zu widerlegen. Gleichwohl verschwindet dieser scheinbar so wichtige Einwand, wenn man die Art und Weise untersucht, wie die Wissenschaft diese Qualitäten mißt, und das letzte Resultat, weit entfernt, meine Behauptung umzustoßen, befestigt sie vielmehr, erweitert sie und erklärt sie. Wie wird die Wärme untersucht? Durch Beziehung zu der Sensation, die sie uns verursacht? In keiner Weise. Wenn wir in ein Zimmer von sehr hoher Temperatur treten, erfahren wir eine lebhafte Sensation der Hitze, die sehr bald verschwindet, während die Temperatur dieselbe bleibt. Wenn wir die Hand eines Anderen ergreifen, so finden wir sie mehr oder weniger warm oder kalt, je nachdem die unsere erwärmt ist.

Hitze und Kälte werden weder an sich selbst, noch in Beziehung zu unseren Sensationen gemessen, sondern in Beziehung zu der Wirkung, die sie hervorbringen, und diese geht über die Modificationen der Ausdehnung nicht hinaus. Der Thermometer bestimmt die Temperatur durch größere oder geringere Höhe des Quecksilbers in einer Linie. Ihre Grade sind durch Theile der Linie ausgedrückt und an ihr selbst bemerkt.

Wohl weiß ich, daß dasjenige, was man untersuchen will, eine von der Ausdehnung verschiedene Sache ist; aber gewiß ist, daß man nur zum Ziele kommen kann, wenn man auf sie sich bezieht, wenn man sich an Wirkungen hält, welche Modificationen derselben sind. So wird zum Beispiel jener Wärmegrad, bei dem das Sieden des Wassers erfolgt, in dem Reaumur'schen Thermometer durch den 80. Grad gemessen; und durch das bloße Gesicht erkennen wir diesen Grad durch das Aufwallen des Wassers, d. h. durch die Bewegung, die sich ebenfalls auf die Ausdehnung bezieht. Auf sie beziehen sich die Verdünnung und Condensirung der Körper; denn es handelt sich hier nur darum, mehr oder weniger Raum einzunehmen,

größere oder kleinere Dimensionen, d. h. größere oder geringere Ausdehnung zu haben.

22. Vom Licht und von den Farben wissen wir wissenschaftlich nichts Anderes, als was sich auf die verschiedenen Richtungen und Combinationen der Lichtstrahlen bezieht; denn wenn wir zu der Sensation selbst von dieser oder jener Art kommen, beschränken wir uns auf die Empfindung; hiervon wissen wir nichts Anderes, als was wir empfinden. Wir wissen, daß, wenn wir in verschiedener Weise die Lichtstrahlen combiniren und in entsprechender Weise richten, wir unsere Sensation modificiren können; aber auch hierin ist nur wissenschaftliche Kenntniß der Ausdehnung in dem Mittel, dessen wir uns bedienen, und Sensation, die in Folge dessen erfahren wird, vorhanden. Alles Übrige ist uns vollkommen unbekannt.

23. Dasselbe könnten wir auf alle anderen Sensationen, mit Einschluß der des Gefühles, anwenden. Was nennen wir Härte eines Körpers? Jenen Widerstand, denn wir empfinden, wenn wir ihn berühren. Wenn wir nun von der Sensation absehen, welche an und für sich uns nichts als das Bewußtsein derselben darbietet, was finden wir? Die Undurchdringlichkeit. Und was verstehen wir unter Undurchdringlichkeit? Die Unmöglichkeit, daß zwei Körper zu gleicher Zeit denselben Raum einnehmen. Hier sind wir bei der Ausdehnung. Wenn wir unter Härte die Cohäsion der Theile verstehen, worin besteht die Cohäsion? In der Juxtaposition der Theile in solcher Weise, daß sie nur sehr schwer getrennt werden können. Und was heißt, getrennt werden? Einen anderen Ort einnehmen. Hier finden wir wieder die Ideen der Ausdehnung.

Vom Tone selbst wissen wir wissenschaftlich nichts, was sich nicht auf Ausdehnung und Bewegung bezieht. Man weiß, daß die musikalische Skala durch eine Reihe gebrochener Zahlen ausgedrückt wird, welche die Schwingungen der Luft darstellen.

24. Durch diese Beispiele ist die dritte der aufgestellten Behauptungen bewiesen, daß Alles, was wir über die Sensationen

wissen, und was den Namen der Wissenschaft verdient, in den Modificationen der Ausdehnung begriffen ist.

25. Auf dieselbe Weise wird auch die vierte Behauptung bewiesen, daß nämlich, wenn uns die Idee der Ausdehnung fehlt, wir jede Idee einer körperlichen Sache entbehren, ohne sicheres Mittel von irgendwelcher Art rücksichtlich der Phänomene bleiben, und beständig im Finstern tappen. Man braucht nur die Probe zu machen, um sich davon zu überzeugen. Sehen wir einen Augenblick von der Idee der Ausdehnung ab, so werden wir bemerken, daß es uns unmöglich wird, auch nur einen Schritt zu thun. Die in den vorangehenden Paragraphen für den Beweis des zweiten Satzes angeführten Beispiele machen weitere Erklärungen überflüssig.

26. Die Ausdehnung, obgleich wesentlich aus Theilen zusammengesetzt, hat gleichwohl etwas Festes, Unveränderliches, und in gewissem Sinne Einfaches. Es giebt mehr oder weniger Ausdehnung, aber nicht verschiedene Arten derselben. Eine grade Linie wird länger oder kürzer als eine andere, aber nicht in anderer Weise lang sein. Eine ebene Oberfläche wird größer oder kleiner als eine andere sein, aber nicht in anderer Weise eben. Ein Körper einer bestimmten Klasse wird größer oder kleiner als ein anderer derselben Klasse sein, aber nicht in anderer Weise ausgedehnt.

Wenn man sagt, daß in der Idee der Ausdehnung, objektiv genommen, eine *gewisse Art* Einfachheit vorhanden sei, so will dies nicht sagen, sie sei eine *durchaus* einfache Sache; denn man setzt hinzu, daß ihr *Objekt wesentlich* zusammengesetzt sei; ebensowenig handelt es sich darum, von den zu ihrer Vervollständigung wesentlichen Elementen abzusehen, welches die drei Dimensionen sind, noch von einer anderen Idee, welche ebenfalls in ihr enthalten ist, nämlich ihrer Fähigkeit in verschiedener Weise beschränkt zu werden, oder von ihrer Begränzbarkeit; es handelt sich vielmehr nur darum, bemerklich zu machen, daß für alle Unterschiede der Figuren jene Fundamentalbegriffe hinreichen, welche sich in ihrem Wesen

niemals modificiren, und stets unserem Geiste eine und dieselbe Sache darbieten.

Vergleichen wir eine grade Linie mit einer krummen. Die grade hat eine stets sich gleichbleibende Richtung, die krumme eine stets veränderte Richtung. Was ist eine stets veränderte Richtung? Eine Summe von unendlich kleinen graden Richtungen. Man betrachtet deßhalb den Kreis als ein Polygon von unendlich vielen Seiten. Durch die bloße Veränderung der Richtungen also, die auf unendlich kleinen Werth sich reduciren, bildet sich die Curve. Diese Theorie, welche den Unterschied des Graden und Krummen erklärt, ist offenbar anwendbar auf die Oberflächen und die Körper.

Vergleichen wir ein Viereck mit einem Pentagon; was ist in dem Letzteren vorhanden und fehlt im Ersteren? Eine Seite mehr im Perimeter, und im Areal der Raum, den der Triangel einnimmt, der durch eine Diagonale gebildet wird, die man aus einem Winkel zum anderen danebenliegenden zieht. Sind aber die Linien von anderer Art in dem einen, als in dem anderen? Unterscheiden sich die Oberflächen an sich durch etwas Anderes, als daß sie auf verschiedene Weise begränzt sind? Nein. Und was ist die Begränzung? Ist es nicht die Beschränkung selbst? Das Wesen der Idee der Ausdehnung, Direktionen und Beschränkungsfähigkeit, bleibt also stets dasselbe.

Diese innere Unwandelbarkeit ist unerläßlich für die Wissenschaft; das Veränderliche kann Objekt der Wahrnehmung sein, aber keiner wissenschaftlichen Wahrnehmung.

IV. Kapitel.

Realität der Ausdehnung.

27. Gehen wir nun zu anderen, schwierigeren Fragen über. Ist die Ausdehnung an und für sich, abgesehen von der Idee, etwas Wirkliches? Wenn sie etwas ist, was ist sie?

Identificirt sie sich mit dem Körper? Bildet sie seine Wesenheit? Ist sie dasselbe, wie der Raum?

Ich habe gezeigt (II. Buch, IX. Kap.), daß die Ausdehnung außer uns existirt; daß sie keine bloße Täuschung unserer Sinne ist. Folglich ist die erste Frage beantwortet, nämlich, ob die Ausdehnung etwas Wirkliches sei.

Was auch immer ihre Natur sein mag, in wie großer Unwissenheit wir uns auch über diesen Punkt befinden mögen, soviel steht fest: es giebt in der Wirklichkeit etwas, was unserer Idee der Ausdehnung entspricht. Wer diese Wahrheit läugnet, muß sich dazu verstehen, Alles zu läugnen, mit Ausnahme des eigenen Bewußtseins, wenn er nicht etwa auch über dieses noch Zweifel zu erheben versucht. Mögen die Idealisten sagen, was sie wollen, es giebt keinen, und hat nie einen Menschen von gesunder Vernunft gegeben, der ernstlich an der Existenz einer äußeren Welt gezweifelt hätte; diese Überzeugung ist für den Menschen eine Nothwendigkeit, gegen welche er vergeblich ankämpft.

Diese äußere Welt ist für uns untrennbar von dem, was uns die Idee der Ausdehnung darstellt; entweder existirt sie nicht, oder sie ist ausgedehnt. Wenn man uns überzeugt, daß sie nicht ausgedehnt ist, so wird es uns nicht schwer, uns zu überzeugen, daß sie nicht existirt. Was mich betrifft, so finde ich ebenso große Schwierigkeit darin, die Welt ohne Ausdehnung zu denken, wie ohne Existenz; wenn ich glaubte, daß ihre Ausdehnung eine bloße Täuschung sei, würde ich ohne Mühe glauben, daß ihre Existenz selbst nichts Anderes als Täuschung ist.

28. Hier ist zu beachten, daß, wenn man auch ohne Schwierigkeit zugeben kann, daß die innere Natur der Ausdehnung uns unbekannt sei, man nichtsdestoweniger darin übereinstimmen muß, daß wir Etwas von ihr wissen: die Dimensionen nämlich, und Alles, was der Geometrie zur Basis dient. Die Schwierigkeit besteht also nicht darin, zu wissen, was die Ausdehnung, geometrisch betrachtet, ist, sondern was sie in der Wirklichkeit ist. Die geometrische Wesenheit kennen

wir; doch die Kenntniß fehlt uns, ob eben diese Wesenheit, verwirklicht, etwas sei, was mit einer anderen wirklichen Sache zusammenfällt, oder ob es nur allein eine Eigenschaft sei, die uns bekannt ist, ohne daß wir das Wesen kennen, dem sie zugehört. Ohne diese Unterscheidung würden wir die Basis der Geometrie läugnen; denn offenbar wären wir, wenn wir die Wesenheit der Ausdehnung nicht in obenbezeichneter Weise kennten, nicht gewiß, ob wir nicht ein Gebäude in die Luft bauen, wenn wir auf dem Fundamente der Idee der Ausdehnung die ganze geometrische Wissenschaft errichten.

29. So also, und unter diesem Gesichtspunkt, sind wir gewiß, daß die Ausdehnung außer uns existirt, daß es wahre Dimensionen giebt. Diese Idee begleitet nothwendig die der äußeren Welt, wie oben schon gesagt wurde, und die Dimensionen müssen im Äußeren denselben Prinzipien unterworfen sein, wie diejenigen, die wir innerlich erfassen, wenn nicht die Idee selbst, die wir von der äußeren Welt uns gebildet haben, in Verwirrung gerathen soll. Damit will ich nicht sagen, daß ein wirklicher Kreis ein geometrischer sein könne; wohl aber, daß von jenem dasselbe wie von diesem gelten müsse, in dem Maße der größeren oder geringeren Genauigkeit, mit der er construirt ist, und daß ich, auch über die Fähigkeit der vollkommensten und feinsten Instrumente hinaus, in der Wirklichkeit der Dinge selbst einen Kreis oder eine andere geometrische Figur denken könne, die der geometrischen Idee sich so sehr nähert, wie ich immer will. Die feinste Spitze wird niemals einen untheilbaren Punkt bezeichnen, oder eine Linie ohne alle Breite ziehen, aber in der Oberfläche selbst, wo sie gezogen wird, ist unendliche Theilbarkeit vorhanden, so daß mein Geist in ihr einen Fall denken kann, wo die Wirklichkeit der geometrischen Idee unendlich nahe kommt.

30. Die Astronomie und alle physischen Wissenschaften ruhen auf der Voraussetzung, daß die wirkliche Ausdehnung denselben Prinzipien wie die ideale unterworfen sei, und daß die Erfahrung sich der Theorie um so mehr nähert, je genauer

in der ersteren die Bedingungen der letzteren sich erfüllen. Die Kunst, die mathematischen Instrumente zu construiren, die gegenwärtig zu einer staunenswerthen Vollkommenheit sich erhoben hat, hat das ideale Gebiet, als den Typus des realen, im Auge, und der Fortschritt in diesem ist die Annäherung an die Modelle, welche jenes darbietet.

Die Theorie leitet die Operationen der Praxis, und diese bestättigen ihrerseits durch das Resultat, was die Theorie vorhergesehen. Die Ausdehnung existirt also nicht bloß im idealen, sondern auch im realen Gebiet; sie ist also etwas von unseren Ideen Unabhängiges; die Geometrie, jene umfangreiche Darstellung einer Welt von Linien und Figuren, hat also in der Natur ein wirkliches Objekt.

Bis zu welchem Punkte geht nun aber die Correspondenz des Realen mit dem Idealen? Dies will ich im folgenden Kapitel untersuchen.

V. Kapitel.

Die geometrische Genauigkeit, verwirklicht in der Natur.

31. Der Mangel an Übereinstimmung, den wir zwischen den Phänomenen und den geometrischen Theorien bemerken, verleitet uns zu dem Glauben, daß die Wirklichkeit grob und ungeschlacht, daß Reinheit und Genauigkeit nur in unseren Ideen vorhanden. Dies ist eine irrige Meinung, welche aus Mangel an tieferer Betrachtung entspringt. Die Wirklichkeit ist so geometrisch, wie unsere Ideen; die Geometrie existirt in der Wirklichkeit, in ihrer ganzen Reinheit, ihrer ganzen Strenge und Genauigkeit. Der Leser staune nicht über ein solches Paradoxon; sehr bald wird er sich überzeugen, daß dieses Paradoxon eine sehr vernünftige, sehr wahre, sehr begründete Behauptung ist.

Vor Allem ist zu beweisen, daß die Ideen, welche gleichsam die Elemente der Geometrie sind, in Wirklichkeit existirende und

denselben Bedingungen, wie sie, ohne irgend einen Unterschied, unterworfene Objekte haben. Wenn wir das beweisen, dann ist die Schlußfolge leicht, daß die Geometrie, in all' ihrer Strenge, nicht bloß im Gebiete der Ideen, sondern auch in dem der Thatsachen existirt.

32. Fangen wir mit dem Punkte an. Im idealen Gebiet ist der Punkt eine untheilbare Sache, die Gränze der Linie, das erzeugende Element derselben, und etwas, was einen bestimmten Ort im Raume einnimmt. Gränze der Linie, weil, wenn man von aller Länge absieht, man zum Punkte gelangt, welcher, damit er uns nicht vollkommen verschwinde und auf ein pures Nichts sich reducire, und der Verstand somit jedes Objekt verliere, von uns betrachtet werden muß als ein Ende der Linie, welchem diese in dem Maße, als sie verkürzt wird, sich beständig nähert, ohne jemals zu ihm gelangen zu können, so lange sie noch irgend eine Länge hat. Erzeugendes Element der Linie, weil, wenn wir uns die Idee einer Linien-Dimension bilden wollen, wir den Punkt uns in Bewegung denken. Die Einnahme eines bestimmten Ortes im Raume ist eine andere unerläßliche Bedingung für die Idee des Punktes, wenn sie bei den geometrischen Figuren uns dienen soll. Das Centrum des Kreises ist ein Punkt; an und für sich ist er untheilbar, füllt keinen Raum aus; wenn er uns aber zum Centrum dienen soll, müssen wir nothwendig auf ihn alle Radien beziehen können; dafür ist es nöthig, daß er eine bestimmte Lage einnimmt, die von allen Punkten der Peripherie gleich weit absteht. Im Allgemeinen: die Geometrie hat Dimensionen nöthig, und diese brauchen Punkte, in denen sie anfangen, durch die sie gehen, wo sie endigen, mit Rücksicht auf welche die Abstände, die Neigungen und Alles, was sich auf die Lage der Linien und der Ebenen bezieht, gemessen wird; nichts von all' dem könnte gedacht werden, wenn nicht der, obwohl unausgedehnte Punkt im Raume einen bestimmten Ort einnähme.

33. Existirt in der Natur etwas, was dem geometrischen Punkte entspricht, was alle seine Bedingungen vereinigt, mit so

großer Genauigkeit, wie die Wissenschaft in ihrem reinsten Idealismus es nur wünschen kann? Ich glaube ja. Bei der Untersuchung des Geheimnisses der Theilbarkeit der Materie haben die Philosophen verschiedene Meinungen angenommen. Die eine nimmt an, daß unausgedehnte Punkte existiren, in denen die Theilung aufhört, und aus denen alles Zusammengesetzte sich bildet. Die andere behauptet, es sei nicht möglich, zu einfachen Elementen zu gelangen, die Theilung könne bis in's Unendliche fortgesetzt werden, indem sie sich beständig der Gränze der Zusammensetzung nähere, die sie gleichwohl nie zu erreichen im Stande sei. Die erste dieser Meinungen nimmt offenbar die Verwirklichung der geometrischen Punkte an; die zweite, obgleich sie dieser Verwirklichung weniger günstig zu sein scheint, bleibt zuletzt doch bei ihr stehen.

Die unausgedehnten Molecüle sind der in all' seiner Genauigkeit verwirklichte geometrische Punkt. Sie sind die Gränze der Dimension, denn in ihnen endigt die Theilung; sie sind erzeugendes Element der Dimension, denn mit ihnen bildet sich die Ausdehnung; sie nehmen einen bestimmten Ort im Raume ein, denn aus ihnen entstehen die Körper mit all' ihren Bestimmungen in demselben Raume. Wenn wir uns also an diese Meinung halten, welche so ausgezeichnete Philosophen, wie Leibnitz und Boscowich, angenommen haben, so folgt, daß der geometrische Punkt in der Natur mit aller Genauigkeit des wissenschaftlichen Gebietes existire.

Die Meinung, welche die Existenz der unausgedehnten Punkte läugnet, nimmt gleichwohl an, und muß nothwendig annehmen die unendliche Theilbarkeit. Das Ausgedehnte hat Theile, also ist Trennung unter ihnen möglich; die Theile sind ihrerseits entweder ausgedehnt oder unausgedehnt; wenn unausgedehnt, dann giebt man die Voraussetzung auf, und nimmt die Meinung an, welche unausgedehnte Punkte zugiebt; wenn ausgedehnt, dann sind sie der Theilung fähig; es ist also nöthig, entweder zu untheilbaren Punkten zu kommen, oder die Theilung bis in's Unendliche fortzusetzen.

Ich habe bemerkt, daß diese Meinung, wenn auch nicht so offenbar, wie die andere, der wirklichen Existenz der geometrischen Punkte günstig, zuletzt doch diese Verwirklichung anerkennen muß. Die Theile, in welche das Zusammengesetzte sich auflöst, werden nicht erst durch die Theilung gemacht, sondern existiren schon vor der Theilung; damit diese möglich sei, ist es nothwendig, daß die Theile existiren; sie existiren nicht, weil sie getheilt werden können, sondern sie können getheilt werden, weil sie existiren. Diese Meinung also nimmt zwar nicht ausdrücklich die Existenz der unausgedehnten Punkte an, wohl aber nimmt sie an, daß man ihnen durch eine ganze Ewigkeit entgegengehen kann, nicht bloß im idealen, sondern auch im realen Gebiete; denn die Theilbarkeit wird hier nicht bloß von den Ideen, sondern von der Materie selbst behauptet.

Unsere Erfahrung also hat eine Gränze in der Theilung, die Theilbarkeit an sich aber hat sie nicht; ein Wesen, das mit mehr Mitteln als wir versehen wäre, könnte die Theilung noch weiter fortsetzen; in dieser Reihe finden sich keine Gränzen; auf der letzten Stufe gelangten wir zu Gott, dessen unendliche Macht die Theilung wirklich bis in's Unendliche vornehmen könnte, dessen unendliche Intelligenz in einem Augenblick alle jene Theile sieht, in welche die Zerlegung stattfände.

Nun wohl; abgesehen von den Schwierigkeiten, denen eine Meinung unterliegt, welche die Existenz dessen vorauszusetzen scheint, was sie läugnet, frage ich, ob alle geometrische Genauigkeit noch größere Präcision fordern kann, als jene, welche sich in den Punkten findet, zu denen die göttliche Allmacht gelangen würde, wenn wir annehmen, daß sie ihre theilende Macht durch eine ganze Ewigkeit ausübte, oder mit anderen Worten, in den Theilen, welche die unendliche Intelligenz in einem unendlich theilbaren Wesen sieht. Dies genügt nicht nur unserer Vorstellung und unseren Ideen in Betreff der Genauigkeit, sondern scheint noch weiter zu gehen, als unsere Ideen reichen. Die Erfahrung lehrt uns, daß es uns unmöglich ist, uns einen unausgedehnten Punkt *vorzustellen*; und im rein idealen

Gebiete ihn zu denken, heißt weiter nichts, als die Möglichkeit dieser unendlichen Theilbarkeit einsehen, und sich plötzlich in das letzte Extrem versetzen, ein Extrem, das ohne Zweifel noch weit entfernt sein wird von jenem, in das sich nicht die Abstraktion, sondern die Anschauung der unendlichen Intelligenz versetzt.

Wenn der geometrische Punkt existirt, dann existirt auch die geometrische Linie, welche nichts Anderes ist, als eine Reihe unausgedehnter Punkte, oder wenn wir ihnen diese Qualität nicht zugestehen wollen, eine Reihe der Extreme, denen sich die in's Unendliche fortgesetzte Theilung nähert. Die Verbindung der geometrischen Linien wird die Oberflächen bilden; die Verbindung dieser die Körper, und so wird, in seiner Natur wie in seiner Entstehung, das reale mit dem idealen Gebiete sich in Übereinstimmung befinden.

34. Diese Theorie von der Verwirklichung der Geometrie umfaßt alle Wissenschaften, welche die Natur zum Objekte haben. Wenn man z. B. sagt, daß die Wirklichkeit nicht genau den Theorien der Mechanik entspricht, so spricht man mit großer Ungenauigkeit; man sollte vielmehr sagen, nicht die Wirklichkeit sei es, die fehle, sondern die Mittel, um zu ihr zu gelangen; was der Wirklichkeit zur Last gelegt wird, sollte vielmehr der Beschränkung unserer Erfahrung aufgebürdet werden.

Das Centrum der Schwere in einem Körper ist der Punkt, in welchem alle Kräfte der Gravitation, die in demselben Körper sich finden, zusammentreffen. Die Mechanik nimmt diesen Punkt als untheilbar an, und nach dieser Voraussetzung stellt sie auf und beweist ihre Theoreme, erfindet und löst ihre Probleme. Hier hört der Mechaniker auf und fängt der Maschinist an, der in der Praxis niemals jenes genaue Centrum der Schwere finden kann, das in der Theorie vorausgesetzt ist. Die Operationen stimmen mit den Prinzipien nicht überein, und es ist nöthig, sie zu verbessern, indem man sich von dem entfernt, was jene vorschreiben. Und warum? Existirt in der Natur nicht das Centrum der Schwere mit all' der

Genauigkeit, welche die Wissenschaft voraussetzt? Wohl existirt dieses Centrum; nicht dieses ist es, was fehlt, sondern die Mittel, es zu finden. Die Natur geht ebensoweit, wie die Wissenschaft; keine von beiden bleibt hinter der anderen zurück; was ihnen nicht folgen kann, sind nur unsere Mittel der Erfahrung.

Der Mechaniker bestimmt den untheilbaren Punkt, in dem das Centrum der Schwere liegt, indem er die Oberflächen ohne Unebenheit, die Linien ohne Breite, und ihre Länge in einem im Raume bezeichenbaren, aber ganz unausgedehnten Punkte getheilt voraussetzt. Diesen Bedingungen entspricht vollkommen die Natur; der Punkt existirt; und die Wirklichkeit trägt nicht die Schuld der Beschränktheit unserer Erfahrung. Der Punkt existirt, mag man welche immer der oben angeführten Meinungen annehmen. Wenn wir uns an jene halten, die den unausgedehnten Punkten günstig ist, so folgt ohne Schwierigkeit die Existenz des Centrums der Schwere in seiner ganzen wissenschaftlichen Reinheit. Die andere geht nicht so weit; sie sagt uns aber: „Seht ihr dieses Theilchen, dieses kleine Kügelchen von unendlich kleinem Durchmesser, dessen Kleinheit sich vorzustellen die Einbildungskraft nicht ausreicht? Macht es noch kleiner und theilt es durch die ganze Ewigkeit in abnehmender geometrischer Progression, in dem größten Verhältniß, das ihr denken könnt, und ihr werdet euch immer mehr dem Centrum der Schwere nähern, ohne es jemals zu erreichen; die Gränze wird sich stets von euch zurückziehen, aber ihr wißt gewiß, daß ihr euch ihr nähert. Hier in diesem Theilchen liegt das, was ihr suchet; dringet beständig in sein Inneres vor; ihr werdet es nicht finden, aber es ist da." Ich glaube nicht, daß die Wirklichkeit in diesem Falle noch wissenschaftliche Genauigkeit zu wünschen übrig läßt; auch die bloß eingebildete und in der Idee erfaßte mechanische Theorie geht nicht weiter.

35. Diese Betrachtungen lassen keinen Zweifel übrig, daß die Geometrie in ihrer ganzen Genauigkeit, die Theorien in ihrer ganzen Strenge in der Natur existiren. Wenn wir fähig

wären, sie mit unserer Erfahrung zu verfolgen, würden wir das reale Gebiet dem idealen ganz conform finden und entdecken, daß, wenn die Erfahrung gegen die Theorie spricht, im Fall diese nur nicht irrthümlich ist, dies daher kommt, weil die Beschränktheit unserer Mittel uns die Bedingungen aufgeben läßt, die von der Theorie selbst vorgeschrieben werden. Der Maschinist, der ein Rädersystem construirt, sieht sich genöthigt, seine theoretischen Regeln wegen der Reibung und wegen anderer Umstände, die in der Materie liegen, in der er construirt, zu verbessern; wenn es ihm möglich wäre, mit einem Schlage in den Schooß der Natur zu blicken, so würde er in der Reibung z. B. ein neues System unendlicher Verkettung entdecken, das mit wunderbarer Genauigkeit dieselben Regeln bestättigte, welche eine rohe Erfahrung ihn durch die Wirklichkeit umgestoßen glauben lassen konnte.

36. Wenn das Universum bewunderungswürdig ist in seinen Himmelskörpern von unermeßlicher Größe, so ist es dies nicht weniger in seinen Theilen von unendlicher Kleinheit. Wir stehen in der Mitte zwischen zwei Unendlichkeiten, und der schwache Mensch, der weder die eine, noch die andere begreift, muß sich damit begnügen, sie zu ahnen, hoffend, daß eine neue Erfahrung ihm einst die Geheimnisse enthüllen werde, in denen er jetzt nur tiefe Finsternisse erblickt.

VI. Kapitel.

Weitere Erklärungen über die Ausdehnung.

37. Wenn die Ausdehnung, wie wir bewiesen haben, etwas Wirkliches ist, was ist sie?

In dem Körper finden wir die Ausdehnung; in dem Raume finden wir ebenfalls die Ausdehnung; denn in beiden finden wir dasjenige, was ihr Wesen ausmacht, die Dimensionen. Ist die Ausdehnung der Körper dieselbe, wie die des Raumes?

Vor meinen Augen habe ich die Feder, mit der ich schreibe. In ihr ist ohne Zweifel Ausdehnung vorhanden. Sie bewegt sich, und mit ihr bewegt sich auch ihre Ausdehnung. Ihre Bewegung geschieht im Raume, welcher unbeweglich bleibt. In dem Augenblick A nimmt die Ausdehnung der Feder den Theil A′ des Raumes ein; in dem Augenblick B nimmt dieselbe Ausdehnung der Feder den Theil B′ des Raumes ein, der verschieden ist von dem Theile A′; also weder der Theil A′, noch der Theil B′ des Raumes identificiren sich mit der Ausdehnung des Körpers.

Dies scheint alle Kraft eines Beweises zu besitzen, den ich, größerer Klarheit und Allgemeinheit wegen, auf einen Syllogismus reduciren will. Die Sachen, welche sich trennen, oder sich trennen können, sind verschieden; da also die Ausdehnung der Körper sich trennen kann und sich wirklich trennt von jedem beliebigen Theile des Raumes, so sind die Ausdehnung der Körper und die Ausdehnung des Raumes verschiedene Dinge. Ich sagte, dieses Ratiocinium scheine alle Kraft eines Beweises zu haben; gleichwohl bleibt es nichtsdestoweniger großen Schwierigkeiten unterworfen. Da aber diese nicht verstanden werden können, ohne vorher die Idee des Raumes einer tiefen Analyse unterworfen zu haben, behalte ich mir vor, meine Meinung darüber zu äußern, wenn ich in den folgenden Kapiteln diesen Punkt behandeln werde.

38. Ist die Ausdehnung eines Körpers der Körper selbst? Ich kann den Körper nicht ohne Ausdehnung denken; aber dies beweist nicht, daß die Ausdehnung *der Körper selbst* sei. Mein Geist hat die Kenntniß des Körpers durch das Mittel der Sinne erworben; diese haben mir gegeben oder in mir *aufgeweckt* die Idee der Ausdehnung; aber nichts haben sie mir gesagt über die innerste Natur des Körpers, den ich wahrgenommen.

In jenen Wesen, die wir Körper nennen, finden wir die Kraft, in uns Eindrücke hervorzubringen, die sehr verschieden von dem der Ausdehnung sind. Durch Dinge von gleicher

Ausdehnung empfangen wir sehr verschiedene Eindrücke; es ist also in ihnen selbst etwas mehr als die Ausdehnung vorhanden. Wenn nur diese da wäre, würde bei gleicher Ausdehnung auch die Wirkung die gleiche sein. Die Erfahrung lehrt uns das Gegentheil.

Überdies denken wir Ausdehnung in dem bloßen Raume, in dem wir gleichwohl nicht nothwendig den Körper denken. Dieser letztere existirt nicht, wenn keine Bewegbarkeit da ist; der Raum aber ist unbeweglich. Er existirt nicht, wenn keine Fähigkeit vorhanden, Eindrücke hervorzubringen, und die bloße Ausdehnung des Raumes hat diese Fähigkeit nicht.

Die bloße Idee der Ausdehnung enthält also, selbst in dem gegenwärtigen Zustande unserer Erkenntniß, nicht die ganze Idee des Körpers. Wir wissen nicht, worin die Wesenheit dieses Letzteren besteht; aber wir wissen, daß in der Idee, die wir von ihm haben, etwas mehr als die Ausdehnung enthalten ist.

39. Wenn man sagt, der Körper sei undenkbar ohne Ausdehnung, so will man nicht sagen, daß die Ausdehnung der die Wesenheit des Körpers constituirende Begriff sei. Diese Wesenheit ist uns unbekannt, und deßhalb können wir nicht wissen, was zu ihr gehört oder nicht. Dies ist der vernünftige Sinn, in dem jene Untrennbarkeit der beiden Ideen: Ausdehnung und Körper, verstanden werden muß. Da wir keine Kenntniß der Körper a priori haben, und Alles, was wir von ihnen wissen, mit Einschluß ihrer Existenz, durch die Sinne empfangen, so muß Alles, was wir über die Körper denken oder uns vorstellen, dasjenige voraussetzen, was unseren Sensationen zur Basis dient. Diese Basis ist, wie wir oben gesehen haben, die Ausdehnung; ohne sie nehmen wir nichts wahr; ohne sie hört folglich der Körper für uns zu existiren auf, oder reducirt sich auf ein Wesen, das wir von den anderen nicht unterscheiden.

Ich will diese Ideen noch deutlicher erklären. Wenn ich die Körper der Ausdehnung beraube, und ihnen bloß die Natur eines Wesens lasse, welches die Ursache der Eindrücke ist, die

ich empfange, dann unterscheidet sich dieses Wesen für mich nicht von einem Geiste, der mir dieselben Wirkungen verursachte. Ich sehe das Papier, und es verursacht mir den Eindruck einer weißen Oberfläche. Es unterliegt keinem Zweifel, daß Gott in meinem Geiste dieselbe Sensation hervorbringen könnte, ohne daß irgend ein Körper existirte. Wenn ich nun annehme, ich wüßte, daß meiner Sensation kein äußeres ausgedehntes Objekt entspräche, und daß sie nur verursacht würde durch ein Wesen, das auf mich einwirkt, so wären offenbar in meinem Geiste zwei Dinge vorhanden: 1) das Phänomen der Sensation, welches bei allen Voraussetzungen dasselbe wäre; 2) die Idee des Wesens, welches mir dasselbe verursacht; und in dieser Idee wäre nichts weiter enthalten, als die eines von mir verschiedenen Wesens, das auf mich einwirkt; ich hätte rücksichtlich des Äußeren zwei Ideen: Unterschied und Causalität.

Wenn ich nun dieses Papier der Ausdehnung beraube, was bleibt? Dasselbe, was vorher da war: 1) Ein inneres Phänomen, das mein Bewußtsein mir bezeugt; 2) die Idee eines Wesens, das die Ursache dieses Phänomens ist. Weiter nichts.

Ich weiß nicht, ob das schon ein Körper sein wird; aber ich weiß, daß ich mit der Idee des Körpers, wie ich sie mir bilde, noch etwas mehr verbinde; ich weiß, daß jenes Wesen sich für mich nicht von den anderen Wesen unterscheidet, und daß, wenn in seiner innersten Natur etwas vorhanden ist, das es von ihnen unterscheidet, dieses Etwas mir unbekannt ist. (Vergl. I. Kap.)

40. In diesem Sinne also sage ich, die Idee der Ausdehnung sei für uns untrennbar von der des Körpers. Aber hieraus folgt nicht, daß diese beiden Sachen identisch sind, und wenn man tief in den Gegenstand eindränge, würde man vielleicht finden, daß, weit entfernt, daß diese Identität existire, die Ausdehnung und der Körper vielmehr zwei gänzlich verschiedene Dinge sind. Wir haben gesehen, daß dies gewiß ist, wenn

wir uns nur an die Idee halten; dies zeigt an, daß es sich in der Wirklichkeit wohl ebenso verhalte.

41. Wir haben wenige Ideen, die noch klarer wären, als die der Ausdehnung, geometrisch betrachtet; jede Bemühung, sie zu erklären, ist unnütz; durch die bloße Intuition erkennen wir sie besser, als ganze Bände uns darüber belehren könnten. Diese Idee ist an und für sich so lichtvoll, daß auf sie sich die umfangreichste und evidenteste Wissenschaft gründet, welche die Menschheit besitzt: die Geometrie. Es sind also Gründe vorhanden, um zu glauben, daß wir die wahre Wesenheit der Ausdehnung, an und für sich betrachtet, kennen, da wir ihre nothwendigen Eigenschaften kennen, und zwar mit solcher Evidenz, daß auf ihr unser größtes wissenschaftliches Gebäude beruht. Und gleichwohl entdecken wir in dieser Idee weder die Undurchdringlichkeit, noch irgend eine der Eigenschaften des Körpers; im Gegentheil, wir sehen eine indifferente Capacität für sie alle. Wir begreifen ebenso leicht eine durchdringbare, wie eine undurchdringbare Ausdehnung, eine leere wie eine volle, eine weiße wie eine grüne, eine solche, die Eigenschaften besitzt, welche sie in Beziehung zu unseren Organen bringen, wie eine, die sie nicht besitzt. Ausdehnung begreifen wir in einem Körper, der die Disposition hat, andere zu afficiren, wie in dem bloßen Raume, in der Sonne, welche die Welt erleuchtet und erwärmt, wie in den vagen Dimensionen einer ewig leeren Unermeßlichkeit.

VII. Kapitel.

Ist der Raum ein Nichts?

42. Aus dem in den vorhergehenden Kapiteln Gesagten konnte man erkennen, daß mit den Ideen über die Ausdehnung sich stets die des Raumes vermischt, und daß, wenn man die wirkliche Natur jener feststellen will, auch die Fragen über die Natur des letzteren sich uns darbieten. Keine von beiden

Sachen kann man erklären, wenn eine von ihnen dunkel bleibt; ich werde mich daher jetzt ausführlich mit den Fragen über den Raum beschäftigen, sowohl unter idealem als realem Gesichtspunkt, denn nur auf diese Weise können wir mit einiger Klarheit daran gehen, die Natur der Ausdehnung zu bestimmen.

43. Der Raum, — dies ist eines der tiefsten Geheimnisse, welche auf dem natürlichen Gebiet sich dem schwachen Verstande des Menschen darbieten. Je mehr man sich in dasselbe vertieft, um so dunkler findet man es; der Geist fühlt sich in denselben Finsternissen begraben, welche wir in den unermeßlichen Abgründen der eingebildeten Räume uns vorstellen. Er weiß nicht, ob das, was sich ihm zeigt, Täuschungen oder Wirklichkeiten sind. Er glaubt für einen Augenblick, die Wahrheit erreicht zu haben, aber nur zu bald entdeckt er, daß er nur einen eitlen Schatten in seine Arme geschlossen. Er zieht Schlüsse, die er bei anderen Gegenständen für beweisend halten würde, und die es in diesem nicht sind, weil sie sich in Widerspruch mit anderen befinden, welche ebenfalls beweisend zu sein scheinen. Man möchte sagen, er findet sich an der Gränze, die der Schöpfer seinen Nachforschungen gesteckt hat, und wenn er sich Mühe giebt, sie zu überschreiten, wird er ohnmächtig, fühlt seine Kräfte schwinden, und sieht sein Leben erlöschen, wie das eines jeden lebendigen Wesens, wenn es aus dem ihm eigenthümlichen Elemente heraustritt.

Wenn man einige Philosophen über die auf den Raum bezüglichen Fragen leicht hinweggehen und sich schmeicheln sieht, dieselben mit zwei Worten zu erklären, so kann man sicher behaupten, daß sie entweder wenig über die Schwierigkeit nachgedacht, welche diese Fragen einschließen, oder, wenn sie nachgedacht, dieselben nicht begriffen haben. Descartes, Malebranche, Newton und Leibnitz gingen so nicht zu Werke.

In diesen unergründlichen Abgrund niederzusteigen, heißt aber keineswegs, mit einer unnützen Erörterung seine Zeit verlieren; auch wenn man nicht dahin gelangt, zu finden, was man sucht, erlangt man dennoch ein sehr vortheilhaftes Resultat,

denn man berührt die Gränzen, welche unserem Geiste vorgezeichnet sind. Es ist nothwendig, zu erkennen, was man wissen kann, und was nicht; aus dieser Erkenntniß zieht der Philosoph sehr erhabene und nützliche Betrachtungen. Überdies ist es unmöglich, auch bei geringen Hoffnungen auf ein glückliches Resultat, eine Idee ohne Untersuchung zu lassen, welche die Basis aller unserer auf die körperlichen Objekte bezüglichen Erkenntnisse, — die Ausdehnung, so nahe berührt. Wenn alle Philosophen untersucht haben, dann ist sicherlich ein Motiv zur Untersuchung vorhanden, und woher wissen wir, ob nicht nach langen Jahrhunderten der Anstrengung ihnen die Entdeckung des Lichtes vorbehalten ist, als der Preis ihrer Ausdauer?

44. Was ist also der Raum? Ist er etwas Wirkliches, oder ist er eine bloße Idee? Und wenn eine Idee, entspricht ihr ein Objekt in der äußeren Welt? Ist er eine bloße Illusion? Ist das Wort Raum ohne Sinn?

Wenn wir auch nicht wissen, was der Raum ist, so stellen wir wenigstens den Sinn des Wortes fest; dadurch werden wir in gewisser Weise auch den Stand der Frage bestimmen. Unter Raum verstehen wir die Ausdehnung, in der wir uns die Körper befindlich denken, jene Capacität, sie zu enthalten, der wir keine Qualität derselben beilegen, als nur die Ausdehnung selbst. Wenn wir ein hermetisch geschlossenes Gefäß uns denken, dessen Inneres leer bleibt, indem sich alles in ihm Befindliche auf Nichts reducirt, und in keiner Weise irgend etwas Neues eindringt, dann ist jene Höhlung, jene Capacität, welche entsteht, und die nach unseren Begriffen mit einem Körper angefüllt werden kann, ein Theil des Raumes. Denken wir uns die Welt als ein unermeßliches Gefäß, in dem alle Körper enthalten sind; machen wir es plötzlich leer, so erhalten wir eine Höhlung mit dem Raume, der ebenso groß ist, als das Universum. Stellen wir uns vor, daß über die Gränzen der Welt hinaus noch Capacität für andere Körper vorhanden, so haben wir den unendlichen oder imaginären Raum.

Der Raum bietet sich uns auf den ersten Blick, wenn

nicht als unendlich, so doch wenigstens als unbestimmt dar. Denn in welchem Punkte immer wir einen Körper befindlich denken, begreifen wir auch, daß er sich bewegen könne, alle Arten von Linien beschreibend, jede Klasse von Richtungen verfolgend, und in unbestimmter Weite von dem Orte, wo er war, sich entfernend. Diese Capacität nun, diese Dimensionen, stellen wir uns ohne alle Gränze vor. Der Raum also stellt sich uns stets als unbestimmt dar.

45. Ist der Raum etwa ein bloßes Nichts? Einige behaupten, der Raum sei, wenn man absieht von jeder Oberfläche der Körper, und ihn als einen bloßen Zwischenraum (Intervall) betrachtet, ein bloßes Nichts, indem sie annehmen, daß mit ihm allein es sich verwirklichen könne, daß zwei Körper wirklich voneinander entfernt sind; auch meinen sie, daß, selbst angenommen, das ganze Universum sinke außer einem einzigen Körper in's Nichts zurück, dieser den Ort verändern und sich bewegen könne. Ich glaube, daß diese Meinung Widersprüche in sich schließt, welche sich schwer vereinigen lassen. Wer da sagt: „Ausdehnung — ein Nichts," widerspricht sich schon in den Worten, und gleichwohl reducirt sich hierauf die Meinung, von der wir sprechen.

46. Wenn in einem Zimmer Alles, was in ihm enthalten ist, in das reine Nichts zurücksinkt, so scheint es, daß die Wände nicht mehr voneinander entfernt bleiben können. Die Idee der Entfernung schließt die eines Mittels zwischen den Objekten ein; das Nichts kann kein Mittel sein; es ist eben Nichts. Wenn der Zwischenraum nichts ist, ist kein Zwischenraum da; die Worte wären sonst sinnlos. Zu sagen, das Nichts könne Eigenschaften haben, heißt alle Ideen vernichten, heißt die Möglichkeit des Seins und Nichtseins zu gleicher Zeit behaupten, und folglich das Fundament der menschlichen Erkenntnisse umstoßen.

47. Zu sagen, daß, wenn alles Enthaltene vernichtet werde, ein negativer Raum bleibe, heißt mit den Worten spielen und dieselbe Schwierigkeit bestehen lassen. Dieser negative

Raum ist entweder Etwas oder Nichts; wenn er Etwas ist, so fällt die Meinung, welche wir bekämpfen; wenn er Nichts ist, so bleibt die Schwierigkeit dieselbe.

48. Wenn man entgegnet, daß, obgleich nichts zwischen den Oberflächen bleibt, doch diese selbst bleiben mit der Capacität, etwas zu enthalten, so sage ich, daß diese Capacität nicht in den Oberflächen selbst liegt, sondern in der respektiven Entfernung; wenn es anders wäre, so müßten bei jeder möglichen Lage der Oberflächen sie stets dieselbe Capacität behalten, was absurd ist. Wir sind also keinen Schritt weiter gekommen; es handelt sich darum, zu erklären, was diese Capacität, diese Entfernung ist; die Frage bleibt mithin ungelöst.

49. Vielleicht könnte man erwiedern, daß, wenn alles innerhalb der Oberflächen Enthaltene vernichtet wird, doch nicht das Volumen zerstört wird, das sie bilden, und zur Idee dieses Volumen gehört die der Capacität. Allein ich entgegne, die Idee des Volumen schließt die der Entfernung ein; wenn diese nicht existirt, ist kein Volumen vorhanden; und eine solche Entfernung existirt nicht, wenn die Entfernung ein reines Nichts ist.

50. Wenn man sich anstrengt, durch Spitzfindigkeiten diesen so drückenden Schwierigkeiten zu entkommen, bietet sich eine auf den ersten Blick glänzende Antwort dar, die sich aber bei näherer Prüfung ebenso unhaltbar wie die anderen erweist. Die Entfernung, könnte man sagen, ist eine reine Negation der Berührung; die Negation ist ein reines Nichts; in diesem Nichts also haben wir, was wir suchen. Ich wiederhole, diese Lösung der Frage ist so unhaltbar wie die anderen; denn wenn die Entfernung weiter nichts ist, als die Negation der Berührung, dann giebt es keine größeren und kleineren Entfernungen; alle sind dann gleich; denn so bald nur Negation der Berührung da ist, ist Alles da, was da sein kann. Negation der Berührung existirt ganz ebenso zwischen zwei Oberflächen, die den millionten Theil einer Linie entfernt sind, wie zwischen denen, die eine Million Meilen von einander

abstehen. Diese Negation also erklärt nichts und läßt dieselbe Schwierigkeit bestehen.

51. Weit entfernt, daß die Idee der Entfernung durch die der Berührung als ihr Gegentheil erklärt werden kann, kann vielmehr die der Berührung nur durch die der Entfernung erklärt werden. Wenn man frägt, worin die Berührung zweier Oberflächen bestehe, so erklären wir sie durch die Unmittelbarkeit; wir sagen, sie berühren sich, weil nichts zwischen ihnen ist, weil keine Entfernung vorhanden. Zu der Idee der Berührung gehören weder die auf die Sinne bezüglichen Qualitäten, noch die der Einwirkung, welche einer der beiden berührenden Körper auf den anderen hervorbringen kann, wie z. B. der Impuls oder der Druck; die Contiguität ist eine negative, rein geometrische Idee; sie schließt nichts weiter, als die Negation der Entfernung ein. Die Contiguität hat nicht Mehr oder Weniger; um Alles zu sein, was sie sein kann, genügt es, daß keine Entfernung vorhanden; sie ist eine wahre Negation. Zwei Dinge können mehr oder weniger entfernt sein; sie können sich aber nicht mehr oder weniger berühren, rücksichtlich derselben Theile. Nur in mehr oder weniger Punkten kann Berührung vorhanden sein, nicht aber mehr oder weniger Berührung an denselben Punkten.

52. Gehen wir noch weiter in dem Beweise für die Wirklichkeit des Raumes, bei der Voraussetzung, daß ihm Capacität und Entfernungen zugeschrieben werden. Denken wir uns eine Kugel von 2 Fuß im Durchmesser, die vollkommen leer ist. Innerhalb derselben bleibt nichts, als der Raum; wenn der Raum Nichts ist, bleibt nichts.

Ich frage nun: Ist in dem Inneren der leeren Kugel die Bewegung möglich? Dies scheint nicht bezweifelt werden zu können; nichts steht entgegen; es ist ein bewegbarer Körper vorhanden; es ist Ausdehnung vorhanden, die größer ist, als die des Körpers; es sind Distanzen vorhanden, welche durchlaufen werden können. Wenn die Bewegung nicht möglich wäre, dann wäre es überdies auch unmöglich, daß die Kugel

mit irgend einem Körper gefüllt werde, nachdem sie vorher leer gewesen, oder daß sie entleert werde, nachdem sie voll gewesen. Weder das Entleeren noch das Füllen kann ohne Bewegung der Körper im Inneren der Kugel geschehen, und diese Bewegung geschieht nicht durch einen Körper innerhalb eines anderen Körpers, sondern im Raume, weil 1) die Körper undurchdringlich sind; und 2) da die Kugel sich füllt, nachdem sie vorher leer gewesen, der Körper, welcher hereintritt, keinen anderen Körper findet, und der, welcher heraustritt, wenn sie entleert wird, den Raum durchläuft, den er verläßt, in welchem nichts außer ihm ist, und nichts bleibt, wenn er heraustritt.

Wenn wir also eine leere Kugel annehmen, so ist in ihrem Inneren Bewegung möglich. Wenn nun aber der in ihr enthaltene Raum ein bloßes Nichts ist, dann ist die Bewegung auch nichts, und existirt somit nicht. Die Bewegung kann nicht existiren, noch selbst gedacht werden, wenn sie nicht eine gewisse Distanz durchläuft; hierin besteht ihre Wesenheit; wenn die Distanz nichts ist, durchläuft sie nichts, ist also keine Bewegung. Was soll es heißen, der Körper habe die Hälfte des Durchmessers oder einen Fuß durchlaufen? Wenn dieser nichts ist, so heißt es gar nichts. Ich weiß nicht, wie man auf diese Gründe antworten kann, welche sich alle auf das Axiom gründen: Das Nichts hat keine Eigenschaften.

53. Wie groß auch die Schwierigkeiten sind, welche sich der Annahme entgegenstellen, der Raum sei eine Realität, ich sehe nicht ein, wie sie so groß sein können, wie jene, die gegen sein Nichts streiten, bei der Voraussetzung, daß man ihm Ausdehnung zugestehen will. Jene beruhen, wie wir gleich sehen werden, vielmehr auf gewissen Inconvenienzen, die aus der Art und Weise unseres Begreifens entstehen, als auf Gründen, welche auf soliden Prinzipien beruhen, während die letzteren, die wir eben auseinandergesetzt haben, sich auf die Ideen stützen, die jeder Erkenntniß zur Basis dienen, auf den höchst evidenten Satz: Das Nichts hat keine Eigenschaften. Wenn dieser Satz nicht als ein unerschütterliches Axiom zugegeben ist, verschwinden

alle menschlichen Erkenntnisse, selbst das Prinzip des Widerspruches; denn es ist ein offenbarer Widerspruch, anzunehmen, daß das Nichts Eigenschaften oder Theile habe, daß vom Nichts irgend etwas behauptet werden könne, daß in dem Nichts sich etwas bewegen, daß auf das Nichts sich eine Wissenschaft, wie die Geometrie, gründen könne, daß auf das Nichts alle Berechnungen sich beziehen, die über die Natur gemacht werden.

VIII. Kapitel.

Meinung des Descartes und Leibnitz über den Raum.

54. Wenn der Raum Etwas ist, was ist er? Hier haben wir eine andere sehr große Schwierigkeit. Wenn es leicht war, die Gegner zu bekämpfen, dann wird es nicht so leicht sein, die Stellung, die man gewählt hat, zu behaupten.

Kann man etwa sagen, der Raum sei nichts Anderes, als die Ausdehnung der Körper selbst, welche, in abstracto aufgefaßt, uns die Idee dessen giebt, was wir reinen Raum nennen, und die Verschiedenheit der Punkte und Lagen sei nichts weiter, als Modificationen der Ausdehnung?

Man sieht sogleich ein, daß, wenn der Raum die Ausdehnung der Körper selbst ist, dort, wo kein Körper vorhanden, auch kein Raum sein kann. Der leere Raum ist dann unmöglich. Diese Schlußfolge ist unvermeidlich.

So haben zwei so ausgezeichnete Philosophen, wie Descartes und Leibnitz, gedacht; aber ich weiß nicht, warum Beide dem Universum eine unbegränzte Ausdehnung beigelegt haben. Auf diese Weise entkamen sie freilich der Schwierigkeit, welche jene Räume bereiten, die wir über die Gränzen des Universums hinaus uns vorstellen. Denn wenn das Universum nicht begränzt ist, kann nichts außerhalb der Gränzen sein, und Alles, was wir uns vorstellen können, ist dann im Universum. Aber es handelt sich nicht darum, den Schwierigkeiten auszuweichen,

sondern sie zu lösen; daß eine Meinung dazu hilft, eine Schwierigkeit zu umgehen, hieraus folgt nichts zu Gunsten ihrer Haltbarkeit.

55. Nach Descartes besteht die Wesenheit des Körpers in der Ausdehnung, und da wir in dem Raume nothwendig Ausdehnung denken, so folgt, daß Körper, Ausdehnung und Raum drei wesentlich identische Dinge sind. Der leere Raum, wie er gedacht zu werden pflegt, d. h. eine Ausdehnung oder ein Raum ohne Körper, ist ein Widerspruch; denn wenn man Ausdehnung voraussetzt, setzt man auch einen Körper voraus, und keinen Körper, sobald die Ausdehnung negirt ist.

Descartes nimmt diese Lehre bis in ihre letzten Consequenzen an. Indem er sich den Einwurf macht, der sich darauf gründet, daß Gott alle in einem Gefäße enthaltene Materie vernichten könne, während die Gestalt des Gefäßes dieselbe bleibt, antwortet er kühn, dies sei unmöglich. „Damit wir eine so falsche Meinung berichtigen können," sagt er, „werden wir sagen, daß zwar keine nothwendige Verknüpfung zwischen dem Gefäß und dem einzelnen Körper bestehe, der es erfüllt, wohl aber eine absolut nothwendige zwischen der concaven Figur des Gefäßes und der Ausdehnung, welche durch diese Concavität umfaßt werden muß, daß nicht mehr Repugnanz darin liege, einen Berg ohne Thal zu denken, als eine solche Concavität ohne die Ausdehnung, die sie enthält, und diese Ausdehnung ohne ausgedehnte Sache; denn das Nichts kann, wie schon oft bemerkt worden, keine Ausdehnung haben. Aus diesem Grunde werden wir, wenn uns Jemand frägt, was in dem Falle geschehen würde, wenn Gott jeden Körper in dem Gefäße vernichtete, ohne einen anderen eindringen zu lassen, antworten, daß die Seiten dieses Gefäßes dann so nahe liegen würden, daß sie sich unmittelbar berührten. Denn es ist nothwendig, daß zwei Körper sich berühren, wenn nichts zwischen ihnen ist; und es wäre Widerspruch, daß diese Körper voneinander entfernt wären, d. h. daß Abstand vorhanden wäre

zwischen dem einen und dem anderen, und daß dieser Abstand nichts wäre. Die Entfernung ist eine Eigenschaft der Ausdehnung, welche ohne die Ausdehnung nicht existiren kann." (Principia Philosoph. P. 2. §. 18.)

56. Wenn Descartes sich darauf beschränkte, zu schließen: da der Raum wahre Entfernungen hat, so kann er kein bloßes Nichts sein, so würde seine Schlußfolge beweisend erscheinen; wenn er jedoch hinzufügt, der Raum sei der Körper, weil der Raum Ausdehnung ist, und die Ausdehnung die Wesenheit des Körpers bildet, so behauptet er etwas, was er nicht beweist. Daraus, daß wir den Körper ohne Ausdehnung weder denken, noch uns vorstellen können, folgt nur, daß die Ausdehnung eine Eigenschaft des Körpers ist, ohne welche wir ihn nicht begreifen, nicht aber, daß sie seine Wesenheit ist. Um davon uns zu versichern, wäre es nöthig, daß wir ebenso, wie wir die Idee der Ausdehnung haben, auch die des Körpers hätten, um zu sehen, ob zwischen beiden Identität vorhanden. Aber von den Körpern wissen wir nur das, was wir durch die Sinne erfahren, ohne daß es uns gegeben ist, ihre innerste Natur zu durchdringen.

Woher kommt die Untrennbarkeit der beiden Ideen: Ausdehnung und Körper? Daher, daß die Idee, welche wir vom Körper haben, eine unbestimmte ist; denn wir fassen sie als die einer Substanz auf, welche in gewissen Beziehungen zu uns steht, und uns die Eindrücke verursacht, die wir Sensationen nennen. Und da, wie wir oben gezeigt haben, die Basis der Sensationen die Ausdehnung ist, so ist dies das einzige Mittel, wodurch wir uns in Beziehung zu dem Körper setzen. Wenn diese Basis uns fehlt, weil wir von ihr absehen, so bleibt uns vom Körper nur eine allgemeine Idee des Wesens oder der Substanz, ohne irgend etwas, was sie charakterisirte und von den anderen unterschiede. Alles dieses finden wir im Gebiete unserer Ideen; allein wir können nicht schließen, daß in den Körpern selbst in Wirklichkeit nichts mehr, als Ausdehnung vorhanden sei.

57. Durch dieselbe Schlußfolge wird die Meinung von der unbegränzten oder unendlichen Ausdehnung widerlegt. Descartes entwickelt seine Lehre über die Idee der Ausdehnung folgendermaßen. „Wir werden auch erkennen, daß diese Welt oder die ausgedehnte Materie, welche das Universum bildet, keine Gränzen hat; denn wo wir sie uns auch immer denken wollen, wir können stets noch weiter unbestimmt ausgedehnte Räume uns vorstellen, die wir nicht bloß uns vorstellen, sondern von denen wir auch begreifen, daß sie wirklich so sind, wie wir sie uns vorstellen; so daß sie also einen unbegränzt ausgedehnten Körper enthalten; denn die Idee der Ausdehnung, welche wir in jedem Raume sehen, ist die wahre Idee, die wir vom Körper haben müssen." (Principios Philosoph. p. 2. §. 21.)

In dieser Stelle ist, außer dem auf die Wesenheit der Körper bezüglichen Irrthum, ein ganz willkührlicher Übergang vom rein idealen, oder vielmehr imaginären Gebiete zum realen vorhanden. Es ist gewiß, daß, wo immer ich die Gränzen des Universums mir vorstellen will, indem ich es gleichsam durch ein unermeßliches Gewölbe abschließe, ich stets außerhalb des Gewölbes neue Unermeßlichkeiten von Raum mir vorstelle, in welche meine Phantasie sich vertieft; aber hieraus zu schließen, daß die Wirklichkeit so ist, wie ich sie mir vorstelle, scheint den Regeln einer gesunden Logik nicht sehr angemessen zu sein. Wenn dies so klar ist, wie Descartes es voraussetzt, wenn es nicht bloß Einbildung, sondern eine auf klare und bestimmte Ideen gegründete Auffassung ist, warum giebt es dann viele Philosophen, die in all' dem nichts weiter, als ein Spiel der Einbildungskraft sehen?

58. Leibnitz meint, der Raum sei „eine Beziehung, eine Ordnung nicht bloß zwischen den existirenden Dingen, sondern auch zwischen den möglichen, als ob sie existirten". (Neue Versuche über den menschlichen Geist. Buch 2. Kap. 13. §. 17.) Er glaubt ebenfalls, daß der leere Raum unmöglich sei, stützt sich aber nicht auf den Grund des Descartes. Folgendes sind seine Worte:

„Philalethes. Diejenigen, welche die Materie und die Ausdehnung für eine und dieselbe Sache halten, behaupten, daß die inneren Wände eines concaven und leeren Körpers sich berühren würden; aber der Raum, der zwischen zwei Körpern vorhanden ist, reicht hin, um ihre Berührung zu verhindern.

Theophilus. Ich glaube dies ebenfalls; denn wenn ich auch nicht den leeren Raum zugebe, so unterscheide ich doch zwischen der Materie und der Ausdehnung, und bekenne, daß, wenn eine wirkliche Leere in einer Kugel wäre, sich deßhalb die entgegengesetzten Pole noch nicht berühren würden. Aber ich glaube, daß diesen Fall die göttliche Vollkommenheit nicht zuläßt." (Neue Versuche über den menschlichen Geist. Buch 2. Kap. 13. §. 21.)

59. Es scheint mir, daß Leibnitz sich hier einer petitio principii schuldig macht. Er sagt, daß in dem angenommenen Falle die Wände sich nicht berühren würden, weil der Raum, der zwischen ihnen ist, hinreiche, um dies zu verhindern; aber das grade ist es, was zu beweisen war: die wirkliche Existenz dieses Raumes. Und dies ist es auch, was Descartes läugnet.

60. Wenn man die Meinungen des Descartes und Leibnitz miteinander vergleicht, so kann man die Bemerkung machen, daß Beide darin übereinstimmen, dem Raume eine von den Körpern verschiedene Wesenheit abzusprechen, aber ihren Ausspruch auf sehr verschiedene Gründe stützen. Descartes setzt die Wesenheit des Körpers in die Ausdehnung; wo Ausdehnung ist, ist auch ein Körper; wo Raum ist, ist Ausdehnung; folglich giebt es nicht und kann es nicht geben einen leeren Raum. Leibnitz hält eine leere Capacität nicht für intrinsece absurd; wenn er sie nicht zugiebt, so geschieht es, weil sie, nach seiner Auffassung, der göttlichen Vollkommenheit widerspricht. Die beiden berühmten Philosophen gelangten auf einen und denselben Punkt, indem sie von sehr verschiedenen Prinzipien ausgingen; Descartes stützt sich auf metaphysische Gründe, die auf der Wesenheit der Dinge beruhen; Leibnitz hält sich nicht an die absolute

Wesenheit, sondern an ihre Beziehungen zur göttlichen Vollkommenheit. Die leere Capacität war im Sinne des Leibnitz nur insofern ein Widerspruch, als sie sich dem Optimismus widersetzte.

61. Wie dem auch sei, es bleibt immer beachtenswerth, daß drei so ausgezeichnete Philosophen, wie Aristoteles, Descartes und Leibnitz, darin übereinstimmten, die Existenz dieser Capacität zu läugnen, die man Raum nennt, wenn sie als ein von den Körpern verschiedenes Wesen, und das ohne dieselben existiren könne, betrachtet wird.

Die Verschiedenheit ihrer Meinungen beweist nur, daß im Grunde der Frage eine größere Schwierigkeit vorhanden, als einige Ideologen zu glauben scheinen, die mit so großer Leichtigkeit die Idee des Raumes und ihre Erzeugung erklären, als ob es sich um sehr einfache Sachen handle.

IX. Kapitel.

Meinung Derer, welche dem Raume eine von den Körpern verschiedene Natur beilegen.

62. Durch die voranstehenden Bemerkungen scheint der Widerspruch so gut als erwiesen zu sein, den ein Raum in sich schlöße, der ein bloßes Nichts wäre. Ist er eine Capacität mit Dimensionen, welche wirklich gemessen werden können, dann hat er wahre Eigenschaften, und ist deßhalb kein bloßes Nichts. Wir haben die Idee des Raumes; auf sie gründet sich eine so gewisse, so evidente Wissenschaft, wie die Geometrie; diese Idee ist uns auch nothwendig, um die Bewegung zu begreifen. Dieser Idee kann unmöglich ein bloßes Nichts entsprechen.

Sollte der Raum etwas von der Ausdehnung der Körper selbst Verschiedenes sein? Der Meinung, welche dieses annimmt, pflegt man entgegenzuhalten, daß der Raum nothwendig entweder Körper oder Geist sein muß. Wenn er nicht ein Körper ist, dann muß er Geist sein, was aber einen Wider-

spruch enthalten würde; denn was so wesentlich aus Theilen besteht, wie der Raum, kann nicht einfach sein, wie der Geist.

Starke Gründe streiten gegen die Meinung, welche dem Raum eine von der des Körpers verschiedene Natur beilegt; doch glaube ich, daß zu diesen nicht jener gehört, den ich soeben angeführt habe; denn wenn die Alternative geläugnet wird, fällt das ganze Argument zusammen. Wie beweist man, daß es keine Mitte zwischen Geist und Körper giebt? In keiner Weise. Überdies, wir kennen weder die Wesenheit des Körpers, noch die des Geistes, und wir maßen uns das Recht an, zu behaupten, es existire nichts im Universum, was nicht eines dieser beiden Extreme wäre, deren Natur uns unbekannt ist?

63. Man wird erwiedern, es gebe keine Mitte zwischen dem Einfachen und dem Zusammengesetzten, wie es keine giebt zwischen dem Ja und Nein; und daher kann auch keine Mitte angenommen werden zwischen dem Körper, der zusammengesetzt, und dem Geist, der einfach ist. Ich gebe zu, daß es keine Mitte giebt zwischen dem Einfachen und dem Zusammengesetzten, und daß Alles, was existirt, eins von Beiden ist; aber ich gebe nicht zu, daß alles Zusammengesetzte Körper, noch daß alles Einfache Geist sei.

Der Satz: „Jeder Körper ist zusammengesetzt," ist nicht identisch mit dem anderen: „Alles Zusammengesetzte ist ein Körper." Es kann also zusammengesetzte Dinge geben, welche nicht Körper sind. Die Zusammensetzung, das Bestehen aus Theilen, ist eine Eigenschaft des Körpers; aber dies constituirt nicht seine Wesenheit, oder wenigstens wissen wir dies nicht. Sonst müßte man nothwendig die Meinung des Descartes annehmen, daß die Ausdehnung die Wesenheit des Körpers constituire. Was wissen wir darüber, ob es Dinge geben könne, welche Theile haben und keine Körper sind?

64. Man beachte, daß der Stand der Frage selbst uns den Raum als Substanz annehmen ließ, d. h. durch sich selbst existirend, unabhängig von der Inhärenz an einem anderen Sein; ebendeßhalb, da wir die Schwierigkeit unter dieser

Voraussetzung gelöst haben, bleibt sie in dem schwierigsten Falle gelöst, und folglich in allen. Überdies wäre es unerläßlich, wenn wir den Raum als vom Körper verschieden annehmen, und gleichwohl als wahre Realität, ihn auch als Substanz anzunehmen, denn er würde keinem Wesen inhäriren.

65. Um meine Behauptung, daß eine einfache Sache nicht nothwendig Geist sein müsse, zu erklären, will ich noch bemerken, daß der Satz: „Jeder Geist ist einfach," nicht derselbe ist, wie: „Alles Einfache ist Geist." Die Einfachheit ist dem Geiste nothwendig, constituirt aber nicht seine Wesenheit. Die Idee des Einfachen drückt Negation der Theile aus, und die Wesenheit des Geistes kann unmöglich in einer Negation bestehen.

66. Gegen die Meinung, welche dem Raume eine von der des Körpers verschiedene Wesenheit beilegt, indem sie ihn zu einer ausgedehnten Substanz macht, scheint auch das Argument derer nicht zu genügen, welche daraus seine Unendlichkeit deduciren wollten; denn auch bei dieser Voraussetzung liegt nichts Unannehmbares darin, ihm eine Gränze zu bezeichnen. Was liegt dann über ihn hinaus? Nichts. Wir können wohl noch eine vage Ausdehnung denken, aber die Einbildung ist nicht die Wirklichkeit. Wir stellen uns ebendasselbe vor, wenn wir uns auf eine Zeit beziehen, die wir vor der Schöpfung der Welt uns einbilden; wenn also die Einbildung etwas zu Gunsten der Unendlichkeit der Welt bewiese, würde sie auch ihre Ewigkeit beweisen.

Und hier will ich in Erinnerung bringen, daß die Argumente, mit denen ich den Raum, als bloßes Nichts gedacht, bekämpft habe, nicht auf dem beruhen, was wir uns nur einbilden, sondern darauf, daß es unmöglich ist, daß das Nichts Ausdehnung sei und irgend eine Eigenschaft habe. Dies ist der Hauptgrund, mit welchem ich Jene bekämpft habe, welche behaupten, es sei möglich, daß die Eigenschaften, die sie dem Raume beilegen, gedacht werden und existiren, und daß gleichwohl der Raum ein bloßes Nichts sei.

X. Kapitel.

Meinung derer, welche glauben, der Raum sei die Unermeßlichkeit Gottes.

67. Durch so große Schwierigkeiten bedrängt und unfähig, mit dem Nichts jene Wirklichkeit in Übereinstimmung zu bringen, die sich uns im Raume darbietet, noch auch in irgend einer geschaffenen Sache die Unbeweglichkeit, Unendlichkeit und Beständigkeit zu begreifen, die wir im Raume uns denken, haben einige Philosophen gesagt, der Raum sei die Unermeßlichkeit Gottes selbst. Dies scheint auf den ersten Blick eine absurde Sonderbarkeit zu sein; allein, wenn wir auch gleich die Falschheit dieser Meinung zeigen werden, ist es doch nöthig, nicht bloß der guten Absicht derer, welche sie aufgestellt haben, und den vernünftigen Erklärungen, zu denen sie ihre Zuflucht nahmen, sondern auch dem Motive Gerechtigkeit widerfahren zu lassen, das sie zu dieser Sonderbarkeit trieb, welches wahrlich, obgleich keineswegs haltbar, kein verachtungswerthes ist.

68. Folgendes sind die Gedanken, welche zu dieser Meinung hinführen könnten. Der Raum ist etwas. Ehe Gott die Welt schuf, war der Raum. Es ist nicht möglich, zu begreifen, daß die Körper existiren, ohne Raum, in dem sie sich ausdehnen. Bevor sie existiren, denken wir jene Capacität, in die sie gesetzt werden können; also ist der Raum ewig. Es giebt keine Bewegung ohne Raum, und in dem ersten Augenblick der Schöpfung der Körper konnten sie sich bewegen, und bewegten sich wirklich. Wenn wir auch nur einen einzigen Körper in der Welt annehmen, so könnte er sich bewegen, und diese Bewegung könnte sich bis in's Unendliche verlängern. Also ist der Raum unendlich. Wenn Gott das ganze Universum vernichtete, mit Ausnahme eines einzigen Körpers, so könnte auch dieser Körper sich in allen Direktionen, bis in's Unendliche verlängert, bewegen. Wenn dann auch dieser einzige

Körper noch vernichtet würde, so würde die Ausdehnung bleiben, in der er sich bewegte; in ihr könnten neue Körper, neue Welten geschaffen werden. Also ist der Raum unzerstörbar. Ein ewiges, unendliches, unzerstörbares Wesen kann kein geschaffenes sein; also ist der Raum ungeschaffen; also ist er Gott selbst. Er muß also Gott sein, insofern wir ihn in Beziehung zur Ausdehnung denken; also ist der Raum die Unermeßlichkeit Gottes. Die Unermeßlichkeit ist jenes Attribut, durch welches Gott in allen Theilen ist. Der Raum also ist diese Unermeßlichkeit Gottes. Wenn man diese Theorie annimmt, ist keine Inconvenienz vorhanden, den Raum unendlich, ewig und unzerstörbar zu denken.

69. Diese Meinung hat gegen sich, daß sie die Einfachheit Gottes vernichtet. Wenn der Raum eine Eigenschaft Gottes ist, ist er Gott selbst; denn Alles, was in Gott ist, ist Gott. Da also der Raum wesentlich ausgedehnt ist, wird auch Gott ausgedehnt sein.

Clarke sah die Kraft dieses Argumentes, eine Kraft, welche ihn überdies die Argumente seines Gegners, Leibnitz, fühlen ließen; aber er antwortet ihm in sehr schwacher Weise. Er sagt, der Raum habe Theile, aber keine trennbaren. Er *hat* also Theile, seien sie beschaffen, wie sie wollen. Es ist gewiß, daß wir in der Idee des Raumes die Theile unterscheiden, ohne sie zu trennen; aber wir denken sie wirklich in ihm, und ohne sie begreifen wir den Raum nicht. Worauf reduciren sich, bei dieser Voraussetzung, die Beweise für die Immaterialität der Seele? Wenn die unendliche Weisheit ausgedehnt sein könnte, warum könnte es nicht mit weit größerem Grunde die menschliche Seele sein?

Von seiner Lieblingsidee fortgerissen, ließ sich Clarke verleiten, Worte zu schreiben, die von einem Manne, wie er, nicht zu erwarten waren. „In Fragen von dieser Natur," sagt er, „versteht man, wenn man von Theilen spricht, *trennbare Theile*, zusammengesetzte und unvereinigte, wie die der Materie, die deßhalb stets etwas Zusammengesetztes, und nicht

eine einfache Substanz ist. Die Materie ist nicht eine einzige Substanz, sondern eine Zusammensetzung von Substanzen. Deßhalb ist, nach meiner Meinung, die Materie des Gedankens unfähig. Diese Unfähigkeit kommt ihr nicht von der Ausdehnung, sondern daher, daß ihre Theile verschiedene Substanzen sind, getrennt und unabhängig voneinander." (Fragment eines Briefes.) Diese Erklärung zielt dahin ab, die Einfachheit des denkenden Wesens zu vernichten; denn unter Einfachheit hat man immer den absoluten Mangel von Theilen, nicht von Theilen einer bestimmten Art, verstanden. Die Untrennbarkeit vernichtet nicht die Existenz der Theile, sondern behauptet nur die Kraft ihrer Cohäsion.

70. Auch wäre zu fürchten, daß diese Lehre dem Pantheismus das Thor öffnete. Clarke selbst schon mußte den Einwurf hören, daß er durch seine Lehre Gott zur Seele der Welt mache, und obgleich er sich wegen dieser Beschuldigung vertheidigte, bleibt eine Schwierigkeit doch immer bestehen, die man ihm nicht entgegenhielt, und die gleichwohl eine sehr gewichtige ist. Wenn es nicht unstatthaft ist, zu sagen, Gott sei der Raum, oder der Raum sei eine Eigenschaft Gottes, was steht dann noch entgegen, zu sagen, Gott sei die Welt, oder die Welt sei eine Eigenschaft Gottes? Wenn die Welt ausgedehnt ist, dann ist es auch der Raum, wenn also Gott und Raum nicht widersprechende Dinge in einem und demselben Wesen sind, warum sollen Gott und die Welt es sein?

Clarke sagt, die Körper seien aus verschiedenen Substanzen zusammengesetzt, welche nicht eine Substanz sind; allein, weiß man von den Körpern etwas Anderes, als daß sie ausgedehnt sind und uns gewisse Eindrücke verursachen? Offenbar nicht. Wenn nun also mit Gott die Ausdehnung nicht im Widerspruch stände, so würde ihm noch weit weniger die Causalität der Eindrücke widersprechen, und es wäre nicht unstatthaft, zu sagen, daß dasjenige, was Clarke verschiedene Substanzen nennt, nichts weiter sind, als Theile, oder wenn man will, Eigenschaften der unendlichen Substanz. Newton ging soweit,

zu sagen, der Raum sei das Sensorium Gottes, und obgleich Clarke gegen Leibnitz behauptet, daß der Ausdruck Newton's einen sehr vernünftigen Sinn habe, und nichts weiter, als eine Vergleichung sei, so besteht der deutsche Philosoph doch so sehr auf seinem Tadel, daß man sieht, ein solches Wort habe auf ihn einen sehr übeln Eindruck gemacht.

71. Alles, was dahin abzielt, Gott mit der Natur zu vermischen, oder ihn in beständige Communication mit ihr zu setzen, es sei denn in den reinsten Akten der Intelligenz und des Willens, führt uns an einen im höchsten Grade schlüpfrigen Abhang, wo es äußerst schwer ist, sich vor dem Fall in die Tiefe zu bewahren; in dieser Tiefe aber liegt der Pantheismus, der nur eine Phase des Atheismus ist.

Anmerkung. (II.)

Leibnitz und Clarke unterhielten über den Raum eine höchst interessante Polemik, von der ich hier einige Proben geben will. Leibnitz hatte an ihre Königl. Hoheit die Prinzessin von Galles einen Brief geschrieben, in welchem er, den Ausspruch Newton's anführend, daß der Raum das Organ sei, dessen Gott sich bediene, um die Dinge wahrzunehmen, gegen diese Meinung ankämpft und bemerkt, daß, wenn Gott, um die Dinge wahrzunehmen, eines Mittels bedarf, dieselben nicht ewig von ihm abhängen, und durch ihn nicht hervorgebracht sind. Dies war die Veranlassung des folgenden Briefwechsels zwischen Clarke und Leibnitz. (Nur die Hauptstellen der Briefe werden hier mitgetheilt.)

Replik des Clarke.

Der Ritter Newton sagt nicht, daß der Raum das Organ sei, dessen Gott sich bediene, um die Dinge wahrzunehmen, noch, daß Gott irgend ein Mittel nöthig habe, um sie wahrzunehmen; im Gegentheil, er sagt, daß, da Gott in allen Theilen gegenwärtig ist, er die Dinge durch seine unmittelbare Gegenwart in dem ganzen Raume, wo sie sind, wahrnehme, ohne Dazwischenkunft oder Hülfe irgend eines Organes oder Mittels. Um dies noch verständlicher zu machen, erklärt er es durch eine Vergleichung, indem er sagt, daß, sowie die Seele, weil sie den Bildern gegenwärtig ist, die im Gehirne durch das Mittel der Sinnesorgane sich bilden, diese Bilder

sieht, als ob sie die Dinge selbst wären, welche sie darstellen, auf dieselbe Weise Gott Alles durch seine unmittelbare Gegenwart sieht, da er aktuell den Dingen selbst gegenwärtig ist, und zwar allen, die im Universum existiren, wie die Seele allen den Bildern gegenwärtig ist, die im Gehirn sich bilden. Newton betrachtet das Gehirn und die Sinnesorgane als das Mittel, durch das sich die Bilder formen, aber nicht als das Mittel, durch welches die Seele die Bilder sieht oder wahrnimmt, wenn sie geformt sind; und im Universum betrachtet er die Dinge nicht, als ob sie Bilder wären, die durch ein gewisses Mittel oder durch Organe geformt werden, sondern als wirkliche Sachen, die Gott selbst gemacht hat, und die er an allen Orten sieht, wo sie sich befinden, ohne Dazwischenkunft irgend eines Mittels. Dies ist Alles, was Newton durch den Vergleich bezeichnen wollte, dessen er sich bedient, wenn er annimmt, der unendliche Raum sei, so zu sagen, das Sensorium des Wesens, das an allen Orten gegenwärtig ist.

Antwort des Leibnitz.

Es steht ausdrücklich in dem Appendix der Optik von Newton, daß der Raum das Sensorium Gottes ist. Dieses Wort hat stets das Organ der Sensation bezeichnet. Er und seine Freunde können sich in anderer Weise erklären; dem widersetze ich mich nicht.

Man nimmt an, die Gegenwart der Seele reiche hin, damit sie wahrnehme, was im Gehirne vorgeht; aber dies grade ist es, was der Pater Malebranche und die ganze Cartesianische Schule läugnet, und mit Grund. Es wird noch etwas mehr erfordert, als die bloße Gegenwart, damit eine Sache darstelle, was in der anderen vorgeht. Dazu ist irgend eine erklärbare Communication nöthig, irgend eine Art von Einfluß. Der Raum ist nach Newton innerlich gegenwärtig dem Körper, welchen er enthält, und mit ihm commensurabel; folgt daraus etwa, daß der Raum wahrnimmt, was in dem Körper vorgeht, und daß er sich dessen erinnert, wenn sich der Körper zurückgezogen hat? Überdies wäre, da die Seele untheilbar ist, ihre unmittelbare Gegenwart, die wir in dem Körper uns vorstellen können, nur in einem Punkte vorhanden; wie könnte sie das wahrnehmen, was außerhalb dieses Punktes vorgeht? Ich behaupte, der Erste zu sein, welcher erklärt hat, wie die Seele wahrnimmt, was im Körper vorgeht.

Der Grund, warum Gott Alles wahrnimmt, ist nicht seine einfache Gegenwart, sondern seine Thätigkeit; denn er erhält die Dinge

durch eine Thätigkeit, welche beständig dasjenige hervorbringt, was in ihnen Vollkommenes und Gutes ist; da aber die Seelen keinen unmittelbaren Einfluß auf die Körper haben, noch die Körper auf die Seelen, so kann ihre unmittelbare Correspondenz nicht durch die Gegenwart erklärt werden.

Erwiederung des Clarke.

Das Wort Sensorium bezeichnet nicht eigentlich das Organ, sondern den Ort der Sensation; das Auge, das Ohr u. s. w. sind Organe, nicht aber sensoria: andererseits sagt auch der Ritter Newton nicht, der Raum sei das Sensorium, sondern (vergleichungsweise) gleichsam das Sensorium.

Man hat niemals angenommen, daß die Gegenwart der Seele für die Perception hinreiche; man hat nur gesagt, daß diese Gegenwart nothwendig sei, damit die Seele wahrnehme; wenn die Seele nicht den Bildern der wahrgenommenen Sachen gegenwärtig wäre, könnte sie dieselben nicht wahrnehmen; aber ihre Gegenwart genügt nicht, wenn sie keine lebende Substanz ist. Die unbelebten Substanzen nehmen, auch wenn sie gegenwärtig sind, nichts wahr, und eine lebende Substanz ist der Wahrnehmung nur fähig an dem Orte, wo sie gegenwärtig ist, sei sie nun den Dingen selbst gegenwärtig, wie Gott dem ganzen Universum, oder den Bildern der Dinge, wie die Seele in ihrem Sensorium. Es ist ebenso unmöglich, daß eine Sache, oder ein Subjekt auf sie einwirke in einem Orte, wo sie nicht ist, wie es unmöglich ist, daß sie selbst in einem Orte sei, wo sie nicht ist. Wenn auch die Seele untheilbar ist, so folgt nicht, daß sie nur an einem Punkte gegenwärtig sei; der endliche und unendliche Raum ist absolut untheilbar, selbst für den Gedanken; denn man kann sich nicht vorstellen, daß seine Theile sich voneinander trennen, ohne sich vorzustellen, daß sie, so zu sagen, aus sich selbst herausgehen, und gleichwohl ist der Raum nicht ein einziger Punkt. Gott nimmt die Dinge nicht wahr durch seine bloße Gegenwart, noch weil er auf sie einwirkt, sondern weil er nicht bloß in allen Theilen gegenwärtig, sondern auch ein lebendes und intelligentes Wesen ist. Dasselbe muß von der Seele in ihrer kleinen Sphäre gesagt werden; sie nimmt die Bilder wahr, denen sie gegenwärtig ist, und könnte sie nicht wahrnehmen, wenn sie es nicht wäre; aber die Wahrnehmung hat sie nicht durch ihre bloße Gegenwart, sondern weil sie eine lebende Substanz ist.

Replik des Leibnitz.

Diese Herren behaupten, daß der Raum ein wirklich absolutes Wesen sei; aber dies führt zu großen Schwierigkeiten; denn es scheint, daß dieses Wesen ewig und unendlich sein wird, und deßhalb haben Einige geglaubt, er sei Gott selbst, oder vielmehr sein Attribut, seine Unermeßlichkeit; allein, da der Raum Theile hat, kann er Gott nicht zukommen.

Ich habe schon zu wiederholten Malen bemerkt, daß ich den Raum als eine rein relative Sache ansehe, als eine Ordnung der Coexistenz, sowie die Zeit eine Ordnung der Successionen ist, weil der Raum in den Gränzen der Möglichkeit eine Ordnung der Dinge bezeichnet, die zu gleicher Zeit existiren, insofern sie vereint existiren, ohne auf die Art und Weise ihrer Existenz einzugehen; und wenn man viele Dinge zusammen sieht, bemerkt man diese Ordnung unter ihnen.

Um die Vorstellung derer zu widerlegen, welche den Raum für eine Substanz, oder wenigstens für irgend ein absolutes Wesen halten, habe ich viele Beweise; aber jetzt will ich mich nur dessen bedienen, den mir die Gelegenheit selbst anzeigt. Ich sage also, daß, wenn der Raum ein absolutes Wesen wäre, etwas geschehen würde, von dem man keinen hinreichenden Grund bezeichnen könnte, was unser Axiom ist. Folgendes ist der Beweis davon. Der Raum ist eine absolut gleichförmige Sache; und wenn man absieht von den Dingen, die in ihm liegen, so unterscheidet sich ein Punkt des Raumes in nichts vom anderen. Hieraus folgt, vorausgesetzt, daß der Raum eine Sache an sich, außerhalb des Gebietes der Körper sei, daß es unmöglich ist, daß ein Grund existirt, weßhalb Gott dieselben Lagen der Körper untereinander bewahrend, die Körper im Raume in dieser Weise gesetzt hat, und nicht in anderer, und warum er nicht alle umgekehrt gesetzt hat, z. B. den Orient mit dem Occident verwechselnd. Wenn aber der Raum nichts weiter, als eben diese Ordnung oder Beziehung ist, und ohne die Körper nichts weiter ist, als die Möglichkeit, sie zu setzen, dann würden diese beiden Zustände, der gegenwärtige und der angenommene umgekehrte, sich nicht unterscheiden; dieser Unterschied findet sich nur in der chimärischen Annahme der Wirklichkeit eines Raumes an und für sich. . . . . .

Es wird schwer sein, uns glauben zu machen, daß in dem gewöhnlichen Gebrauche das Wort Sensorium nur das Organ der

Senſation bezeichne..... Die bloße Gegenwart einer unbelebten Subſtanz genügt nicht für die Wahrnehmung; ein Blinder oder ein Zerſtreuter ſieht nicht; es iſt nothwendig, zu erklären, wie die Seele das wahrnimmt, was außer ihr iſt.

Gott iſt den Dingen nicht gegenwärtig durch die Lage, ſondern durch die Weſenheit; ſeine Gegenwart offenbart ſich durch ſeine unmittelbare Einwirkung.

Antwort des Clarke.

Es iſt nicht zu bezweifeln, daß nichts exiſtirt ohne hinreichenden Grund ſeiner Exiſtenz, und daß nichts vielmehr auf dieſe, als auf eine andere Weiſe exiſtirt, ohne einen hinreichenden Grund für dieſe Weiſe der Exiſtenz; allein, was die an ſich indifferenten Dinge betrifft, ſo iſt der bloße Wille ein hinreichender Grund, um ihnen die Exiſtenz zu geben, oder ſie auf eine gewiſſe Weiſe exiſtiren zu laſſen, und dieſer Wille braucht nicht durch eine äußere Urſache beſtimmt zu ſein.....

Der Raum iſt weder eine Subſtanz, noch ein ewiges und unendliches Weſen, ſondern eine Eigenſchaft oder eine Folge der Exiſtenz eines unendlichen und ewigen Weſens; der unendliche Raum iſt die Unermeßlichkeit, aber die Unermeßlichkeit iſt nicht Gott. *) Was hier von den Theilen des Raumes geſagt wird, bereitet keine Schwierigkeit; der unendliche Raum iſt abſolut und weſentlich untheilbar, und es iſt ein Widerſpruch in den Ausdrücken, anzunehmen, daß er getheilt ſei, weil es dann nöthig wäre, daß zwiſchen den Theilen, die man getheilt denkt, ein Raum vorhanden ſei, was ſoviel heißt, als annehmen, daß er getheilt und nicht getheilt zu gleicher Zeit ſei. **).....

Es handelt ſich nicht darum, zu wiſſen, was Goclenius ***) unter dem Worte Senſorium verſteht, ſondern darum, welchen Sinn der Ritter Newton ihm gab; wenn Goclenius glaubt, daß das Auge, das Ohr oder irgend ein anderes Sinnesorgan das Sen-

*) In dieſem Satze drückt ſich Clarke entweder ungenau und dunkel aus, oder fällt in einen Irrthum. Die Unermeßlichkeit Gottes iſt Gott ſelbſt; jedes Attribut Gottes iſt Gott ſelbſt.

**) Hier verwechſelt Clarke die Theilung mit der Trennung; man ſehe, was ich im X. und XI. Kap. dieſes Buches ſage.

***) Goclenius iſt der Verfaſſer eines philoſophiſchen Wörterbuches, das von Leibnitz citirt wird.

sorium sei, so irrt er sich. Überdies, wenn ein Autor einen Kunstausdruck braucht und den Sinn erklärt, den er ihm giebt, wozu dann denjenigen suchen, welchen andere Schriftsteller ihm gegeben haben? Scapula übersetzt das Wort, von dem wir reden, mit domicilium, d. h. den Ort, wo die Seele wohnt.

Replik des Leibnitz.

Wenn der unendliche Raum die Unermeßlichkeit ist, dann wird der endliche Raum das Gegentheil der Unermeßlichkeit sein, d. h. die Meßbarkeit oder die begränzte Ausdehnung; die Ausdehnung muß eine Eigenschaft des Ausgedehnten sein; wenn dieser Raum leer ist, so wird er ein Attribut ohne Subjekt, eine Ausdehnung ohne ausgedehnte Sache sein.....

Zu sagen, daß der unendliche Raum ohne Theile sei, heißt sagen, daß die endlichen Räume ihn nicht zusammensetzen, und daß der unendliche Raum existiren könne, wenn auch alle endlichen Räume vernichtet würden..... Ich möchte die Stelle irgend eines Philosophen sehen, wo er das Wort Sensorium in einem anderen Sinne als Goclenius nimmt.

Wenn Scapula sagt, das Sensorium sei der Ort, wo der Geist wohnt, so wird er vom Organ der inneren Sensation gesprochen, und sich folglich nicht von dem Sinne des Goclenius entfernt haben.

Sensorium hat stets das Organ der Sensation bezeichnet; die Zirbeldrüse wäre nach Descartes das Sensorium in der Bedeutung, die Scapula dem Worte giebt.

In diesem Gegenstande kann es keinen noch unpassenderen Ausdruck geben, als den, welcher Gott ein Sensorium beilegt; es scheint, daß er ihn zur Weltseele macht, und es wird schwer sein, den Gebrauch, welchen Newton von diesem Worte macht, in einem Sinne zu erklären, der ihn rechtfertigen könnte.

Antwort des Clarke.

Man beharrt immer noch auf dem Gebrauch des Wortes Sensorium, obgleich Newton ihm ein Correctiv beigegeben hat; hierüber habe ich nichts weiter hinzuzufügen. Der vom Körper entblößte Raum ist eine Eigenschaft einer immateriellen Substanz; der Raum ist nicht begränzt durch die Körper, sondern er existirt auf gleiche Weise in ihnen und außer ihnen; der Raum ist nicht eingeschlossen zwischen die Körper, sondern diese sind, da sie in dem unermeßlichen Raume sich befinden, durch ihre eigenen Dimensionen begränzt.

Der leere Raum ist nicht ein Attribut ohne Subjekt; denn wir meinen keinen Raum, wo nichts ist, sondern einen Raum ohne Körper. Gott ist gewiß in dem ganzen leeren Raume gegenwärtig, und vielleicht giebt es in diesem Raume viele andere Substanzen, welche nicht materiell sind, und folglich nicht tastbar, oder durch irgend einen unserer Sinne wahrnehmbar.

Der Raum ist keine Substanz, sondern ein Attribut eines nothwendigen Wesens, und er muß, wie alle Attribute eines nothwendigen Wesens, noch nothwendiger existiren, als die Substanzen selbst, welche nicht nothwendig sind. Der Raum ist unermeßlich, unveränderlich, ewig, und dasselbe muß von der Dauer gesagt werden; aber hieraus folgt nicht, daß außer Gott noch etwas Ewiges existire, denn der Raum und die Dauer sind nicht außer Gott; sie sind unmittelbare und nothwendige Folgen seiner Existenz, ohne welche er nicht ewig, noch in allen Theilen gegenwärtig wäre.

Die unendlichen Dinge sind nicht aus endlichen zusammengesetzt, sondern die endlichen vielmehr bestehen aus unendlich vielen Theilen. Ich habe oben gezeigt, in welchem Sinne man sagen könne, daß der Raum Theile habe, und daß er keine habe. Die Theile, in dem Sinne genommen, der dem Worte gegeben wird, wenn man es auf die Körper anwendet, sind trennbar, zusammengesetzt, unvereinigt, voneinander unabhängig und der Bewegung fähig. Allein, wenn auch die Einbildungskraft in gewisser Weise in dem unendlichen Raume sich Theile vorstellen kann, so folgt doch, da diese in uneigentlichem Sinne sogenannten Theile wesentlich unbeweglich und voneinander untrennbar bleiben, daß der Raum wesentlich einfach und absolut untheilbar ist. *)

Replik des Leibnitz.

Als ich entgegnet hatte, daß der Raum, als eine wirkliche und absolute Sache genommen, ewig, unveränderlich und von Gott unabhängig wäre, suchte man dieser Schwierigkeit auszuweichen, indem man sagte, der Raum sei eine Eigenschaft Gottes; hierauf erwiederte ich in meinem vorigen Schreiben, daß die Eigenschaft Gottes die Unermeßlichkeit ist, daß aber der Raum, der mit den Körpern commensurabel ist, nicht dasselbe sei, wie die Unermeßlichkeit Gottes.....

Ich fragte, vorausgesetzt, daß der Raum eine Eigenschaft,

*) Hier verwechselt Clarke wiederum die Theilbarkeit mit der Trennbarkeit, und diese Verwirrung führt ihn zu widersprechenden Behauptungen.

wovon ein leerer, begränzter Raum, wie wir ihn in dem Recipienten uns vorstellen, aus dem die Luft entfernt worden, eine Eigenschaft sein könne? Es scheint mir nicht vernünftig, zu sagen, daß dieser leere, runde oder viereckige Raum eine Eigenschaft Gottes sei. . . . . .

Wenn die begränzten Räume und der unendliche Raum die Eigenschaft Gottes sind, so ist es nothwendig, (sonderbare Sache!) daß die Eigenschaft Gottes aus Affektionen der Geschöpfe zusammengesetzt sei, weil alle begränzten Räume zusammen den unendlichen Raum bilden. . . . . .

Wenn der Raum eine Eigenschaft Gottes ist, so gehört er zur Wesenheit Gottes; und da der Raum Theile hat, so wird auch die Wesenheit Gottes Theile haben. Spectatum admissi. . . .

Überdies, die Räume sind bald leer, bald voll; es wird also in der Wesenheit Gottes bald leere, bald volle Theile geben, die mithin einem beständigen Wechsel unterworfen sind. Die Körper würden, indem sie den Raum anfüllen, einen Theil der Wesenheit Gottes anfüllen, und wären mit ihr commensurabel; und bei der Annahme eines leeren Raumes wäre ein Theil der Wesenheit Gottes in dem Recipienten; dieser aus Theilen bestehende Gott würde sehr dem der Stoiker ähneln, welcher das ganze Universum war, als ein göttliches Thier betrachtet.

Die Unermeßlichkeit Gottes bewirkt, daß Gott in allen Räumen ist; wenn Gott in dem Raume ist, wie kann man sagen, daß der Raum in Gott ist, oder daß er seine Eigenschaft ist? Man sagt, daß die Eigenschaft in dem Subjekte sei; allein, wer hat jemals gehört, das Subjekt sei in seiner Eigenschaft?

Da ich entgegnet hatte, der Raum habe Theile, suchte man eine Ausflucht, indem man sich von der gewöhnlichen Bedeutung der Worte entfernte, weil diese Theile nicht trennbar seien und sich voneinander durch Loslösung nicht entfernen können; aber es genügt, daß der Raum Theile hat, seien diese trennbar oder nicht; und man kann allerdings dem Raume Theile zuschreiben, theils wegen der Körper, die in ihm sich befinden, theils wegen der Linien und Oberflächen, die man in ihm ziehen kann. Man führt die Entschuldigung an, es sei nicht gesagt worden, daß der Raum das Sensorium Gottes, sondern nur gleichsam sein Sensorium sei. Das Eine scheint so wenig passend und verständlich zu sein, wie das Andere. . . . . .

Wenn Gott dasjenige, was in der Welt vorgeht, mittelst eines Sensoriums empfindet, so scheint es, daß die Dinge auf ihn einwirken,

und daß er dasjenige ist, was wir unter der Seele der Welt uns vorstellen würden. Man wirft mir vor, ich wiederholte die Einwürfe, ohne auf die Antworten Rücksicht zu nehmen; aber ich sehe nicht, daß man mir die Schwierigkeit gelöst hat; besser wäre es, für immer diesem vorgeblichen Sensorium zu entsagen."

Es ist mir nicht möglich, hier noch andere Stellen aus dieser interessanten Polemik mitzutheilen, die man ausführlich in den Sammlungen der Werke des Leibnitz nachlesen kann; allein jene Proben reichen schon hin, um die Wichtigkeit zu erkennen, welche den Fragen über den Raum von ausgezeichneten Philosophen beigelegt wurde.

XI. Kapitel.

Meinung des Fenelon.

72. Die Meinung des Clarke hat viele Ähnlichkeit mit der des Fenelon, der in seiner Abhandlung von der Existenz und den Attributen Gottes das der Unermeßlichkeit in einer Weise erklärt, die auf den ersten Blick überrascht. Er sagt: „Nachdem ich die Ewigkeit und Unveränderlichkeit Gottes, was eine und dieselbe Sache ist, betrachtet habe, muß ich seine Unermeßlichkeit untersuchen. Da er durch sich selbst ist, ist er im höchsten Grade; da er im höchsten Grade ist, hat er alles Sein in sich; da er alles Sein in sich hat, hat er ohne Zweifel auch die Ausdehnung. Die Ausdehnung ist eine Art und Weise des Seins, von der ich die Idee habe. Ich habe bereits gesehen, daß meine Ideen über die Wesenheiten der Dinge wirkliche Grade des Seins sind, welche aktuell in Gott existiren und außer ihm möglich sind, weil er selbst sie hervorbringen kann: also existirt die Ausdehnung in Gott, und er kann sie nach außen nur hervorbringen, weil er sie in der Fülle seines Seins eingeschlossen besitzt."

Bis auf einen gewissen Punkt können diese Worte Fenelon's in einem Sinne interpretirt werden, den die gewöhnliche

Ansicht der Theologen nicht verwirft. Diese unterscheiden zwei Klassen von Vollkommenheiten; die einen, welche keine Unvollkommenheit einschließen, wie die Weisheit, die Heiligkeit, die Gerechtigkeit; und andere, welche eine Unvollkommenheit einschließen, wie z. B. jene, welche den Körpern zukommen, die Ausdehnung, die Figur u. s. w. Die ersteren, sagen sie, welche auch Vollkommenheiten simpliciter heißen, sind in Gott formaliter, d. h. so, wie sie sind; denn ihre eigene Natur schließt keinerlei Unvollkommenheit ein; wenn sie also in Gott gesetzt werden, so vermindern sie und verunstalten sie nicht seine unendliche Vollkommenheit; die anderen, die auch Vollkommenheiten secundum quid genannt werden, sind in Gott, nicht formaliter, weil die Unvollkommenheit, welche sie einschließen, der unendlichen Vollkommenheit widerstreitet, sondern virtualiter eminenter, d. h. Alles, was sie von Vollkommenheit, von Sein einschließen, findet sich in Gott, der unendlichen Vollkommenheit, dem unendlichen Wesen; aus diesem Grunde kann Gott sie hervorbringen im Äußeren, durch seine schöpferische Allmacht; aber insofern sie in dem unendlichen Wesen präexistiren, sind sie gereinigt von jeder Beschränkung, von jeder Unvollkommenheit, und mit der unendlichen Wesenheit identisch, haben ein viel höheres Sein, als was sie in Wirklichkeit sind, was man durch das Wort eminenter bezeichnet hat. Zu diesen Vollkommenheiten secundum quid hat man stets die Ausdehnung gerechnet.

73. Wenn der berühmte Erzbischof von Cambray sich auf diesen Sinn beschränkte, so hätten wir rücksichtlich seiner Lehre nichts zu bemerken; aber die Worte, welche folgen, scheinen anzudeuten, daß er sich zu der Meinung derer hinneigte, welche behaupten, der Raum sei die Unermeßlichkeit Gottes selbst. „Warum," fährt er fort, „nenne ich ihn nicht ausgedehnt und körperlich? Weil es, wie ich schon bemerkt habe, ein sehr großer Unterschied ist, Gott alles Positive der Ausdehnung beizulegen, und sie ihm mit einer Beschränkung oder einer Negation beizulegen; wer die Ausdehnung

ohne Gränzen setzt, verwandelt die Ausdehnung in Unermeßlichkeit; wer sie mit einer Gränze setzt, macht die Natur zu einer körperlichen." Nach diesen Worten könnte man glauben, Fenelon unterscheide nicht zwei Arten des Seins der Ausdehnung, wie die Theologen, und lege Gott alles Positive der Ausdehnung bei, nur ohne jede Beschränkung. Hieraus scheint zu folgen, daß Gott im eigentlichen Sinne ausgedehnt ist, obgleich mit unendlicher Ausdehnung. Bei aller Ehrfurcht, welche dem erlauchten Schatten einer der ersten Zierden der katholischen Kirche gebührt, eines der größten Männer der neueren Zeiten, wage ich doch zu sagen, daß eine solche Ansicht mir nicht haltbar zu sein scheint. Ein im eigentlichen Sinne ausgedehnter Gott, selbst mit unermeßlicher Ausdehnung, ist nicht Gott; das Ausgedehnte ist wesentlich zusammengesetzt; Gott ist wesentlich einfach; diese Dinge widersprechen sich.

74. Doch hören wir den erlauchten Prälaten, welcher seine Meinung weiter auseinandersetzt und in folgender Weise vertheidigt: „Sobald man der Ausdehnung keine Gränze setzt, nimmt man ihr die Figur, die Theilbarkeit, die Bewegung, die Undurchdringlichkeit; die Figur, weil diese nichts Anderes ist, als eine Weise des Beschränktseins durch eine Oberfläche; die Theilbarkeit, weil, was unendlich ist, wie wir bereits gesehen haben, nicht vermindert werden, und folglich auch nicht getheilt, zusammengesetzt, theilbar sein kann; die Bewegung, denn wenn man ein Ganzes annimmt, das weder Theile, noch Gränzen hat, so kann es von seinem Orte sich nicht bewegen; denn es kann keinen Ort außerhalb des wahrhaft Unendlichen geben; ebensowenig kann die Anordnung in der Lage seiner Theile sich ändern, denn da es nicht zusammengesetzt ist, hat es keine; die Undurchdringlichkeit endlich, weil die Undurchdringlichkeit undenkbar ist, wenn nicht zwei begränzte Körper gedacht werden, von denen der eine nicht der andere ist, und nicht denselben Raum, wie der andere, einnehmen kann. Diese zwei Körper existiren nicht in der unendlichen

und untheilbaren Ausdehnung; also giebt es in ihr keine Undurchdringlichkeit. Wenn diese Prinzipien feststehen, so folgt, daß alles Positive der Ausdehnung in Gott vorhanden ist, ohne daß er eine Gestalt hat, der Bewegung fähig, theilbar, undurchdringlich, tastbar oder meßbar ist."

Aus dieser Stelle sieht man sehr klar, daß Fenelon weit davon entfernt war, einen zusammengesetzten, aus Theilen bestehenden Gott sich zu denken; zu wiederholten Malen in wenigen Zeilen läugnet er es ausdrücklich, wie es von seinem tiefen Scharfsinn und der Reinheit seiner Lehren nicht anders zu erwarten war. Allein, wenn dies auch die Lauterkeit seiner Intention außer Zweifel setzt, so genügt es doch nicht den Anforderungen der philosophischen Genauigkeit. Ich gestehe offen, wenn die Ausdehnung im eigentlichen Sinne genommen werden soll, so begreife ich nicht, wie, ihr die Gränzen zu nehmen, soviel sei, als ihr auch die Theile nehmen; im Gegentheil scheint es mir, daß eine unendliche Ausdehnung auch unendliche Theile haben würde. Wenn sie unendlich ist, so wird sie keine Figur haben, denn in der Idee der Figur ist die der Gränze enthalten; aber wenn sie wahre Ausdehnung ist, wird sie wie ein unermeßlicher Hintergrund sein, in dem alle denkbaren Figuren gezeichnet werden können. An sich wird sie keine eigentliche Figur haben; sie wird aber der Recipient aller Figuren sein, das unerschöpfliche Meer, aus dem alle auftauchen. Was in ihr gezeichnet wird, wird in ihr sein; die Punkte, welche die Figuren begränzen, werden in ihr sein. Wer erkennt hierin nicht die Theile, die Zusammensetzung? Die unendliche Ausdehnung wird der Figur unfähig sein, nicht aus Mangel an Theilen, nicht wegen ihrer Einfachheit, sondern weil ihre Theile unendlich viele, weil ihre Zusammensetzung unendlich ist.

Ich gebe zu, daß eine unendliche Ausdehnung nicht theilbar sein wird, wenn wir unter theilen soviel als trennen verstehen, denn in jener unendlichen Fülle würde Alles an seinem Orte bleiben mit einer unendlichen Festigkeit. So stellen wir uns den Raum vor mit seinen unbeweglichen Theilen, den Ort

jeder Bewegung, mit seinen untrennbaren Theilen, das Feld aller Trennungen; allein es handelt sich hier nicht um Trennung, sondern um Theilung; wenn wahre Ausdehnung vorhanden ist, dann wird sie theilbar sein; wir denken uns den Raum mit untrennbaren, aber theilbaren Theilen, denn wir messen sie, zählen sie und bilden uns mit Rücksicht auf sie die Idee von der Größe, der Entfernung und Bewegung der Körper.

75. Diese so naheliegenden und entscheidenden Reflexionen konnten dem Scharfsinn des ausgezeichneten Philosophen nicht verborgen bleiben, der die Inconsequenz oder die Dunkelheit der Sprache den fatalen Corollarien, die aus seiner ersten Behauptung entspringen, vorzuziehen scheint. Er hatte ohne Umschweife und Einschränkungen gesagt, daß alles Positive der Ausdehnung in Gott sich finde, mit Ausnahme der Gränze; er hatte behauptet, daß die begränzte Ausdehnung körperlich sei, und daß, um die Ausdehnung in Unermeßlichkeit zu verwandeln, es genüge, ihr die Gränze zu nehmen; er legte folglich Gott eine wahre, obwohl unendliche Ausdehnung bei, und dann sagt er uns, um seine Lehre zu erklären und zu stützen, daß diese Ausdehnung keine Theile hat. Was ist eine Ausdehnung ohne Theile? Wer kann eine solche Ausdehnung sich vorstellen? Schließt die Ausdehnung nicht nothwendig eine Ordnung der Dinge ein, von denen die einen außerhalb der anderen sind? So hat man es stets verstanden; von einer Ausdehnung, die keine Theile hat, zu sprechen, heißt, von einer uneigentlich so genannten Ausdehnung sprechen; wenn man von einer solchen Ausdehnung spricht, genügt es nicht, zu sagen, daß sie keine Gränzen hat; man muß nothwendig hinzufügen, daß sie von anderer Natur ist; daß das Wort Ausdehnung in einem ganz verschiedenen Sinne genommen wird. So scheint er die Sache auch zu verstehen, trotz der Dunkelheit seiner frühern Worte, wenn er, auf den Flügeln seiner Religion und seines Genies sich erhebend, fortfährt: „Gott ist in keinem Orte und in keiner Zeit; denn sein absolutes und unendliches Wesen hat keine

Beziehung zu den Orten und den Zeiten, welche nichts weiter, als Gränzen und Beschränkungen des Seins sind. Zu fragen, ob er auch außerhalb des Universums sei, ob er über die Gränzen desselben in Länge, Breite und Tiefe hinausreiche, heißt eine ebenso absurde Frage aufwerfen, wie, ob er vor der Welt gewesen, und auch sein wird, wenn die Welt nicht mehr ist. So wie in Gott weder Vergangenheit, noch Zukunft sein kann, so kann in ihm auch kein Weiter und Darüberhinaus sein; die Unveränderlichkeit schließt jedes Maß der Aufeinanderfolge aus, die Unermeßlichkeit jedes Maß der Ausdehnung; er war nicht und wird nicht sein; er ist; er ist nicht hier und nicht dort, und nicht jenseits irgend einer Gränze, er ist absolut; alle Ausdrücke, welche sich auf eine Gränze beziehen, welche ihn an einen Ort binden, sind uneigentlich und ungeziemend. Wo ist er also? Er ist, und in solcher Weise, daß man sich hüten muß, zu fragen, wo; was nur halb ist, mit Beschränkungen, ist auf solche Weise eine bestimmte Sache, daß es nur diese selbe Sache ist; aber Gott ist nicht eine einzelne und beschränkte Sache, er ist Alles, er ist das Sein, oder besser, ganz einfach: er ist; je weniger Worte von ihm gesagt werden, desto mehr drücken sie aus; er ist; hüten wir uns, etwas hinzuzufügen."

76. In diesen herrlichen Worten und anderen, die man an dem citirten Orte nachlesen kann, lassen die Erhabenheit und die Größe der Ideen von Gott und seiner Unermeßlichkeit die Schwierigkeiten vergessen, welche gegen die erste Behauptung sich erheben, die, wenn sie nicht falsch ist, doch ungenau und nicht mit aller wünschenswerthen Deutlichkeit ausgedrückt ist. Darum wage ich es nicht, zu behaupten, daß Fenelon's Meinung mit der des Clarke zusammenfalle; denn in dem erlauchten Schriftsteller scheint der Christ und der Dichter den Philosophen zu berichtigen.

XII. Kapitel.

Erklärung, worin der Raum bestehe.

77. Wir haben bereits gesehen, daß die Meinung des Descartes nicht begründet sei, der den Raum gänzlich mit dem Körper verwechselt, die Wesenheit des Letzteren in der Ausdehnung selbst bestehen läßt, und behauptet, daß dort, wo wir Raum denken, auch ein Körper vorhanden sei. Aber vielleicht würde derjenige sich der Wahrheit mehr nähern, welcher sagte, daß in der That der Raum nichts Anderes, als die Ausdehnung der Körper selbst sei, abgesehen davon, ob sie die Wesenheit derselben constituire oder nicht, und mit Bestreitung ihrer Unendlichkeit.

78. Untersuchen wir diese Meinung. Wenn man die Erzeugung der Idee des Raumes analysirt, so findet man, daß sie nichts weiter ist, als die Idee der Ausdehnung in abstracto. Wenn ich eine Orange vor meinen Augen habe, so kann ich durch das Mittel von Abstraktionen zu der Idee einer reinen Ausdehnung gelangen, welche der der Orange gleich ist. Zu diesem Zweck werde ich damit beginnen, abzusehen von ihrer Farbe, ihrem Geschmack, Geruch, ihrer Weichheit oder Härte, und alles dessen, was meine Sinne afficiren kann. Dann bleibt mir nichts weiter, als ein ausgedehntes Wesen, welches, wenn ich es der Beweglichkeit beraube, sich auf ein Stück Raum reducirt, das gleich ist dem Volumen der Orange.

Es ist klar, daß ich diese Abstraktionen mit dem ganzen Universum vornehmen kann, was mir die Idee des ganzen Raumes geben wird, in dem das Universum sich befindet.

79. Ich will hier einer Schwierigkeit begegnen, welche sich dieser Erklärung der Idee des Raumes widersetzen kann, und die Gelegenheit benützen, um einigermaßen den Ursprung

der Idee eines unendlichen Raumes, oder des eingebildeten Raumes, zu erklären.

Die Schwierigkeit ist folgende. Wenn man sich die Idee eines Volumens von Raum durch die bloße Abstraktion von den Qualitäten, welche die Ausdehnung begleiten, bildet, so denkt man nicht mehr Raum, als ein Volumen, welches dem Körper gleich ist, mit dem man die Abstraktion vorgenommen hat. Die mit einer Orange vorgenommene Abstraktion also wird uns nicht mehr als ein Volumen von Raum geben, welches dem einer Orange gleich ist; und so wird auch die mit dem Universum vorgenommene uns nur ein Raumvolumen geben, welches dem gleich ist, das wir in dem Universum denken. Hieraus wird aber niemals die Idee eines Raumes ohne Gränzen sich ergeben, die sich uns stets darbietet, wenn wir uns den Raum, an sich betrachtet, vorstellen.

Antwort. Wenn wir abstrahiren, so sehen wir ab von dem Besonderen und erheben uns zum Allgemeinen. Wenn ich bei dem Golde von den Eigenschaften abstrahire, die es zum Golde machen, und allein auf diejenigen achte, welche es als Metall besitzt, so bleibt mir eine weitere Idee, die des Metalles, welche nicht bloß dem Golde, sondern auch allen übrigen Metallen zukommt. Durch die Abstraktion habe ich die Gränze ausgelöscht, welche das Gold von den übrigen Metallen trennte, und mir eine Idee gebildet, die sich auf alle erstreckt, nicht specificirt und keines ausschließt. Wenn ich von der Idee des Metalles dasjenige abstrahire, was das Metall constituirt, und mich allein an das halte, was das Mineral ausmacht, so habe ich eine andere Gränze ausgelöscht, und die Idee ist noch allgemeiner. Und wenn ich auf dieser Stufenleiter weiter fortsteige, und nacheinander durch die Idee des Unorganischen, des Körpers, der Substanz hindurchgehe bis zu der des Wesens, so bin ich auf einen Punkt gekommen, wo die Idee sich auf Alles ausdehnt. *)

*) Ich sehe hier ab von dem, was man über die verschiedene Weise

Hieraus leuchtet ein, daß die Abstraktion zur Verallgemeinerung aufsteigt, indem sie successiv die Gränzen auslöscht, welche die Objekte unterscheiden und gleichsam trennen. Wenn das Gesagte auf die mit den Körpern vorgenommenen Abstraktionen angewendet wird, so werden wir den Grund der Unbeschränkbarkeit der Idee des Raumes finden.

Wenn mir, nachdem ich die Abstraktionen mit der Orange vorgenommen, allein die Idee *ihrer* Ausdehnung bleibt, so habe ich die Abstraktion noch nicht auf den höchsten Punkt getrieben; denn ich denke die Ausdehnung noch nicht an und für sich, sondern die Ausdehnung der Orange; ich denke *ihre* Ausdehnung, nicht aber *die* Ausdehnung. Allein wenn ich von diesem „*ihre*" absehe, wenn ich mich an die Ausdehnung an und für sich halte, dann verschwindet die Idee der Figur, die Ausdehnung erweitert sich in unbestimmter Weise; es ist mir unmöglich, ihr irgend eine Gränze zu setzen, denn jede Gränze würde mir eine bestimmte Ausdehnung geben, eine besondere Ausdehnung, nicht die Ausdehnung an sich. Dann ziehen sich, so zu sagen, die Gränzen des Weltalls zurück; denn wie groß dieses auch sei, sobald ich an eine Gränze komme, bietet sich eine besondere Ausdehnung, nicht *die Ausdehnung selbst* dar. Auf diese Weise scheint in uns die Idee der eingebildeten Räume zu entstehen.

80. Was hier in dem bloßen Gebiete des Verstandes erklärt worden, können wir durch die Beobachtung der Phänomene der Einbildungskraft bestättigen. Wenn ich mir die Ausdehnung einer Orange *vorstelle* (einbilde), so stelle ich mir eine Gränze vor, von dieser oder jener Farbe, mit diesen oder jenen Eigenschaften; denn man kann sich keine Figur vorstellen ohne Linien, welche sie begränzen. Diese Gränze ist in unserer Einbildungskraft durch irgend etwas unterschieden von der Ausdehnung, die sie einschließt, und von der Ausdehnung, von

---

zu bemerken pflegt, mit der die Idee des Wesens auf Gott und auf die Geschöpfe anwendbar ist.

welcher sie das Eingeschlossene trennt; denn wenn sie sich uns nicht mit irgend einer charakteristischen Sache darstellte, so könnten wir sie uns nicht als Gränze vorstellen, so würde sie ihren Zweck nicht erfüllen, welcher ist, uns dasjenige unterscheiden zu lassen, was sie begränzt. Also ist die Abstraktion nicht vollständig; denn in der Vorstellung ist noch eine sehr bestimmte Sache, die Linien nämlich, welche die Gränzen bilden. Man lösche diese Linien aus, und die Vorstellung erweitert sich, und in dem Maße, als die Linien sich zurückziehen, erweitert sie sich immer mehr, bis sie in einen dunklen Abgrund ohne Ende sich verliert, wie wir ihn außerhalb des Weltalls uns vorstellen.

Ich will diese Auseinandersetzung durch ein sehr einfaches Beispiel noch klarer machen. Unsere Einbildungskraft gleicht einer Tafel, auf der eine Figur gemalt ist. Wenn wir auf der Tafel die weiße Linie sehen, welche die Figur bildet, so sehen wir auch die Figur; wenn wir aber die Linie auslöschen, so bleibt uns allerdings die Figur, aber wir unterscheiden sie nicht von der ganzen Tafel. Wenn wir nun annehmen, daß sich in unbestimmter Weise die Linien zurückziehen, welche die Tafel selbst begränzen, so werden wir vergeblich eine Figur suchen; wir werden nichts weiter, als eine schwarze Oberfläche erhalten, welche sich in unbestimmter Weise ausdehnt. Dies giebt mit hinreichender Ähnlichkeit ein Bild von der Art und Weise, wie die Vorstellung eines Raumes ohne Ende entsteht.

81. Wenn wir die Idee der Ausdehnung in abstracto, und gleichwohl begränzt, verlangen, so verlangen wir eine sich widersprechende Sache. Die Gränze nimmt der Ausdehnung die Allgemeinheit; die Allgemeinheit vernichtet die Gränze. Eine abstrakte Idee der Ausdehnung mit Begränzung ist mithin unmöglich. Wenn wir also die Ausdehnung in ihrer ganzen Abstraktion denken, dann denken wir die Ausdehnung ohne Gränze, und wenn wir die Einbildungskraft zwingen, dem Verstande zu folgen, so wird sie einen unbestimmten Raum sich vorstellen.

82. Fassen wir diese Lehre zusammen, und ziehen wir die in ihr enthaltenen Schlußfolgen, so ergiebt sich Folgendes:

1) Daß der Raum nichts weiter ist, als die Ausdehnung der Körper selbst;
2) daß die Idee des Raumes die Idee der Ausdehnung ist;
3) daß die verschiedenen im Raume gedachten Theile die Ideen besonderer Ausdehnungen sind, in denen wir nicht von ihren Gränzen abgesehen haben;
4) daß die Idee des unendlichen Raumes die Idee der Ausdehnung in ihrer ganzen Allgemeinheit ist, und deßhalb von der Gränze absieht;
5) daß die Vorstellung eines unbestimmten Raumes nothwendig aus der Anstrengung der Einbildungskraft entsteht, durch die sie die Gränzen vernichtet, indem sie den verallgemeinernden Schritten des Verstandes folgt;
6) daß, wo kein Körper vorhanden, auch kein Raum sei;
7) daß dasjenige, was man Entfernung nennt, nichts anderes ist, als das Dazwischenliegen eines Körpers;
8) daß, wenn jeder dazwischenliegende Körper verschwindet, keine Entfernung vorhanden ist, sondern Unmittelbarkeit, Berührung, durch absolute Nothwendigkeit.
9) daß, wenn zwei Körper allein im Universum existirten, es metaphysisch unmöglich ist, daß sie voneinander entfernt wären;
10) daß der leere Raum, sei er groß oder klein, gedrängt oder zerstreut, absolut unmöglich ist.

83. Dies sind die Schlußfolgen, welche sich aus den in diesem Kapitel auseinandergesetzten Lehren ergeben. Wenn der Leser mich frägt, was ich von denselben denke, und von dem Prinzip, auf dem sie beruhen, so werde ich offen gestehen, daß, wenn mir auch das Prinzip wahr und die Schlußfolgen legitim zu sein scheinen, mir gleichwohl die Sonderbarkeit einiger derselben, und noch mehr anderer, welche ich im Folgenden bezeichnen werde, den Verdacht einflößt, daß in dem Prinzip irgend ein Irrthum verborgen sei, oder das Ratiocinium, mit

dem jene Schlußfolgen gezogen werden, an einem Fehler leide, der nicht leicht zu bezeichnen ist. Ich biete deßhalb vielmehr eine Reihe von Conjecturen und von Ratiocinien, um sie zu stützen, dar, als daß ich eine bestimmte Meinung ausspräche. Hieraus wird der Leser den Sinn, den ich mit dem Worte Beweis verbinde, entnehmen können, wenn ich es im Folgenden zu wiederholten Malen anwende, wo es sich um die Deduktion einiger höchst sonderbarer Consequenzen handelt, obgleich dieselben, meiner Meinung nach, der Beachtung werth sind. Ich sage dies nicht bloß, um zu erklären, was in meinem Geiste vorgeht, sondern auch, um den Leser vor übergroßem Selbstvertrauen in diesen Gegenständen zu warnen, welches auch immer die Meinung sei, die er annimmt. Bevor ich die Untersuchungen über den Raum begann, machte ich schon bemerklich, daß in diesen Fragen sich Argumente auf den entgegengesetzten Seiten darbieten, welche gleich stark zu sein scheinen, was ein Zeichen davon ist, daß hier die menschliche Vernunft an ihren Gränzen angekommen, und was fürchten läßt, daß die Untersuchung aus der Sphäre heraustritt, auf welche der Geist durch eine ursprüngliche Bedingung seiner Natur beschränkt ist.

Dem sei, wie ihm wolle, fahren wir fort, in Conjecturen uns zu versuchen; und, da wir gewisse Gränzen nun einmal nicht überschreiten können, unseren Geist zu üben, indem wir sein ganzes Gebiet durchlaufen. So gefallen wir uns darin, wenn wir auf einem sehr hohen, von unergründlichen Abgründen umgebenen Standpunkte uns befinden, am Rande derselben im Kreise herumzugehen, indem wir in die unermeßliche Tiefe blicken, die unter unseren Füßen liegt.

Ich will nun noch andere Resultate erörtern und, soweit ich vermag, die sich darbietenden Schwierigkeiten lösen, und einige Anwendungen machen, deren unermeßliche Tragweite Ungewißheit und Schüchternheit einflößt.

XIII. Kapitel.

Neue Schwierigkeiten.

84. Wenn der Raum nichts Anderes, als die Ausdehnung der Körper selbst ist, dann folgt, daß die Ausdehnung keinen Recipienten hat, d. h. daß sie keinen Ort hat, worin sie gesetzt ist. Dies scheint in Widerspruch mit den gewöhnlichsten Ideen zu stehen; denn sobald wir eine ausgedehnte Sache denken, denken wir auch nothwendig einen ihr gleichen Ort, in dem sie sich befinden und ihre Lage annehmen kann.

Diese auf den ersten Blick sehr bedeutende Schwierigkeit verschwindet sehr leicht, wenn man läugnet, daß jede ausgedehnte Sache einen von ihr selbst verschiedenen Ort nöthig hat, in dem sie sich befinden kann. Was ist dieser Ort? Er ist eine Ausdehnung, in der sie liegt. Hat nun diese Ausdehnung, oder dieser Ort seinerseits eine andere Ausdehnung nöthig, in die er gesetzt werde, oder nicht? Wenn das Erstere, so sage ich dasselbe von dem neuen Orte, in dem der erste Ort gesetzt ist, und so fort bis in's Unendliche. Dies ist offenbar unmöglich, und deßhalb müssen wir zugeben, daß es falsch ist, daß jede Ausdehnung eine andere Ausdehnung bedarf, um in ihr sich zu befinden. So wie nun die Ausdehnung des Raumes keine andere Ausdehnung nöthig haben würde, so würde auch die Ausdehnung der Körper nicht den Raum nöthig haben; zwischen beiden Fällen ist gar kein Unterschied vorhanden; die Nothwendigkeit eines Ortes für jede Ausdehnung ist also eine eingebildete Sache, die der Vernunft widerspricht. Also kann die Ausdehnung für sich existiren, und folglich steht nichts entgegen, daß die der Körper auf diese Weise existire.

85. Was wird nun in diesem Falle die Veränderung des Ortes sein? Nichts Anderes, als die Veränderung der respektiven Lage der Körper. So erklärt sich die Bewegung.

Man nehme drei Körper an, A, B, C, die im Raume liegen; ihre respektiven Entfernungen sind nichts weiter, als die anderen dazwischenliegenden Körper. Der Wechsel, den eine neue Lage hervorbringt, wird die Bewegung sein.

86. Also kann ein einziger Körper sich nicht bewegen. Denn die Bewegung schließt nothwendig das Durchlaufen der Entfernung ein, und es giebt keine Entfernung, wenn nur ein Körper da ist. Dieses Resultat scheint auf den ersten Blick absurd zu sein, weil es unserer Art der Empfindung und Vorstellung widerspricht; gleichwohl, wenn wir mit Aufmerksamkeit eben diese Art der Vorstellung und Empfindung prüfen, werden wir sehen, daß die Phänomene unseres Geistes sich in Übereinstimmung mit dieser Theorie befinden.

Die Bewegung bezeichnet für uns nichts, ist ohne Sinn, wird auf keine Weise wahrgenommen, wenn wir sie nicht auf die Lage voneinander verschiedener Körper beziehen können. Wenn wir auf einem Kanale fahren, eingeschlossen in eine Cajüte der Barke, die uns trägt, bewegen wir uns in der That, ohne daß wir es in irgend einer Weise bemerken. Wir erkennen diese Bewegung nur, wenn wir, auf die äußeren Objekte blickend, sehen, daß eine beständige Veränderung stattfindet. Auch in diesem Falle scheint uns die Bewegung nicht in uns, sondern in den Objekten vorhanden zu sein, die uns umgeben; so daß ganz und vollkommen dasselbe Phänomen sich für uns verwirklichen würde, wenn die Barke allein sich bewegte und die Objekte unbeweglich blieben, wie wenn jene unbeweglich bliebe und die Objekte sich bewegten, insofern nämlich die Bewegung der letzteren in entsprechender Weise geschähe. (Siehe II. Buch. XV. Kap.)

Wenn also die Erschütterung wegfällt, das Einzige, was uns die eigene Bewegung zu erkennen geben würde, so unterscheiden wir nicht, ob wir es sind, die wir uns bewegen, oder ob es die Objekte sind; und es ist beachtenswerth, daß wir von Natur dazu hinneigen, die Bewegung eher jenen, als uns selbst zuzuschreiben. Wenn wir uns von einem Hafen entfernen,

so wissen wir wohl, daß es nicht der Hafen ist, der sich entfernt, und gleichwohl ist die Täuschung vollständig; der Hafen scheint zu fliehen.

Hieraus folgt, daß die Bewegung für uns nichts weiter ist, als der Wechsel der respektiven Lage der Körper. Wenn wir diesen Wechsel nicht erfahren hätten, würden wir keine Idee der Bewegung haben. So läugnet auch Niemand die Möglichkeit, daß die Phänomene der täglichen Bewegung der Erde sich ganz ebenso darbieten würden, wenn der Himmel von Osten nach Westen sich um die Erde bewegte, als wenn die Erde um ihre Achse sich von Westen nach Osten dreht.

Also ist die Bewegung eines einzigen Körpers eine reine Täuschung, und folglich beweist das Argument, das auf dieselbe sich gründet, nichts gegen die vorgetragene Lehre über den Raum.

Hieraus folgt zugleich, daß, wenn das ganze Universum als ein Körper betrachtet wird, es nicht beweglich ist, und daß alle seine Bewegungen sich nur in seinem Inneren verwirklichen.

87. Eine der sonderbarsten und seltsamsten Schlußfolgen aber, die aus dieser Theorie entstehen, ist der Beweis a priori, daß das Universum nur in gewisser Weise begränzt sein kann, indem eine Menge von Figuren ausgeschlossen sind, welche wesentlichen Widerspruch in sich schließen würden.

In der That, nach der oben vorgetragenen Lehre könnte ein einziger Körper keinen Theil seiner Oberfläche in solcher Lage haben, daß die kürzeste Linie von einem Punkte zu irgend einem anderen durch den außerhalb des Körpers befindlichen Raum ginge. Jenes „außerhalb" wäre, wenn der Körper ganz allein existirte, ein bloßes Nichts; in diesem giebt es aber keine Entfernungen, die durch Linien gemessen werden können. Hierdurch sind eine Menge unregelmäßiger Figuren ausgeschlossen, und wir finden, daß die geometrische Regelmäßigkeit in gewisser Weise aus einer metaphysischen Idee erzeugt wird.

Aus dem Gesagten folgt, daß ein Körper mit einwärts

gerichteten Winkeln, wenn er allein existirt, ein Absurdum ist. Denn seine Figur fordert, daß der Punkt A, der Scheitel eines einwärts gekehrten Winkels, von dem Punkte D, dem Scheitel eines anderen Winkels, um die Entfernung AD abstehe. Diese Entfernung kann nicht existiren; denn wo kein Körper ist, ist keine Entfernung. Also würde die Entfernung zu gleicher Zeit existiren und nicht existiren, was sich widerspricht.

Mithin folgt, daß dieser einzige Körper ein Absurdum ist, wenn sich das Volumen nicht ausfüllt, welches durch die in den einwärts gekehrten Winkeln enthaltenen Capacitäten angedeutet wird.

Mit dem obigen Resultat stimmt in besonderer Weise dasjenige überein, was wir in der Natur wahrnehmen, welche sich dazu hinzuneigen scheint, Alles durch krumme Linien und Oberflächen zu begränzen. Curven sind die Kreisläufe der Gestirne, und krumme Oberflächen begränzen die Gestirne selbst. Es ist wahr, daß die großen Unregelmäßigkeiten, die man an ihrer Oberfläche bemerkt, die Conjectur zu vernichten scheinen; allein man muß beachten, daß in diesen Unregelmäßigkeiten nicht die Gränze ihrer Figur besteht, sondern in der Atmosphäre, welche sie umgiebt, welche, da sie ein Fluidum ist, solche Unregelmäßigkeiten nicht haben wird.

88. Hier bietet sich noch eine andere höchst sonderbare Schlußfolge dar, die nämlich, daß wir genöthigt sind, die Existenz einer vollkommenen geometrischen Oberfläche zuzugeben, und zwar a priori.

Wenn, wo kein Körper ist, die Entfernung metaphysisch unmöglich ist, so wird dies sowohl von den großen, wie von den kleinen, selbst von den unendlich kleinen Entfernungen gelten; aus diesem Grunde hat man gesagt, jeder zerstreute leere Raum sei unmöglich. Nun ist es evident, daß eine Oberfläche nicht vollkommen ist, wenn es in ihr Punkte giebt, welche mehr als die anderen hervorstehen; sie nähert sich der geometrischen Vollkommenheit um so mehr, je weniger solche Punkte

hervorstehen. Wenn also keiner hervorstehen kann, dann wird die geometrische Oberfläche verwirklicht sein. Nach dem oben Gesagten befindet sich aber die letzte Oberfläche des Universums in diesem Falle; mithin folgt, was wir beweisen wollten.

Wir haben gezeigt, daß es unmöglich sei, daß die letzte Oberfläche eine äußere Form mit einwärts gekehrten Winkeln habe. Es wird also ebenfalls unmöglich sein, daß sie auch nur die kleinsten hervorstehenden Theile habe. Der Unterschied besteht nur in dem Mehr oder Weniger, was die metaphysische Unmöglichkeit keineswegs aufhebt. Also ist es absolut nothwendig, daß an der letzten Oberfläche alle inneren Winkel, auch die allerkleinsten verschwinden. Dies giebt zum Resultat eine vollkommene geometrische Oberfläche.

XIV. Kapitel.

Eine andere höchst wichtige Schlußfolge.

89. Ich will endlich die letzte Schlußfolge ziehen, eine Schlußfolge von beachtenswerther Tragweite, und die werth zu sein scheint, von denen mit Aufmerksamkeit geprüft zu werden, welche ihre physikalischen Studien mit metaphysischen Hand in Hand gehen lassen. Es ist folgende:

Die Existenz der allgemeinen Gravitation ist a priori beweisbar.

Beweis. Die allgemeine Gravitation ist ein Gesetz der Natur, vermöge dessen die einen Körper gegen die anderen hinstreben. (Von der Art und Weise sehen wir jetzt ab.) Dieses Hinstreben ist metaphysisch nothwendig, wenn man annimmt, daß dort, wo kein Körper, auch keine Entfernung ist. Denn in diesem Falle können zwei Körper nicht getrennt existiren; das Gesetz der Berührung (Contiguität) ist eine metaphysische Nothwendigkeit, und folglich ist die beständige Annäherung der einen Körper an andere ein beständiger Gehorsam gegen diese Nothwendigkeit.

Die Geschwindigkeit der Annäherung wird im Verhältniß zu der Geschwindigkeit stehen, mit der das Mittel sich entfernt. Die Gränze der Geschwindigkeit dieser Bewegung ist das Verhältniß des Raumes zu einem untheilbaren Augenblick, wie wir es uns vorstellen können, wenn Gott plötzlich den dazwischenliegenden Körper vernichtete.

Da die festen Massen, die wir über unseren Häuptern kreisen sehen, in diesem Falle in einem Fluidum schwimmen würden, so folgt, daß, wenn dieses durch seine Natur sehr geeignet ist, die Lage zu verändern, die Gestirne dem Gesetz der Annäherung unterworfen sein müssen, weil das Mittel, welches sie trennt, sich unaufhörlich in verschiedenen Richtungen zurückzieht. Wenn wir dieses Fluidum als ewig unbeweglich annähmen, so würde die metaphysische Nothwendigkeit der Annäherung aufhören.

90. Diese Theorie scheint zur Erklärung des Mechanismus des Universums durch einfache geometrische Gesetze zu führen, indem sie dasjenige verschwinden läßt, was man zuerst verborgene Qualitäten und später Kräfte genannt hat.

Wenn auch keine Schwierigkeit dabei vorhanden ist, durch metaphysische und geometrische Ideen die Thatsache der Gravitation selbst zu erklären, insofern sie allein die Tendenz der Körper, sich zu nähern, bezeichnet, so sind doch sehr große Schwierigkeiten vorhanden, wenn es sich darum handelt, durch dieses Gebiet der Ideen die Bedingungen zu bestimmen, denen die Gravitation unterworfen ist.

91. Wenn die Bewegung der Annäherung allein von dem Mittel abhinge, würde ungleichen Mitteln auch Ungleichheit der Bewegung entsprechen. Und wie berechnet man, wie classificirt man diese Ungleichheit in Mitteln, die unserer Beobachtung nicht unterworfen sind?

92. Außer dieser Schwierigkeit ist eine andere, noch größere vorhanden, welche darin besteht, daß die Körper, die sich in einem Mittel bewegten, nicht bestimmte Direktionen hätten, sondern daß diese mit der Verschiedenheit der Direktion

des Mittels sich veränderten. Wenn die Gravitation des Körpers A gegen den Körper B allein von der Bewegung abhängt, mit der sein Mittel sich zurückzieht, so würde sich ergeben, daß die Gravitation nicht in der graden Linie AB stattfinden, sondern den durch das Medium beschriebenen Undulationen folgen würde. Dies widerspricht aber der Erfahrung.

93. Aus diesen Betrachtungen ergiebt sich, daß, auch wenn die Gravitation ganz natürlich aus der Lage der Körper selbst entstünde, diese Nothwendigkeit nicht die Ordnung hervorbringen würde, wenn die Resultate derselben nicht gewissen Gesetzen unterworfen wären. Und darum wären die Phänomene der Natur, obgleich begründet in gewisser Weise auf eine Nothwendigkeit, bei Voraussetzung der Existenz und Lage der Körper, doch ihrer Natur nach zufällig in Bezug auf die Anwendung und Entwicklung eben dieser Nothwendigkeit.

94. Wenn man tiefer in diesen Gegenstand eindringt, entdeckt man, daß die Tendenz zur Annäherung, auch wenn sie als nothwendig vorausgesetzt wird, nicht hinreichen würde, um die Bewegung zu erzeugen, und auch nicht, um sie zu erhalten. In der That, so oft ein Körper sich zurückzöge, wäre es nöthig, daß ein anderer ihm folgte, damit die Contiguität nicht unterbrochen werde; da aber Alles voll ist, wäre kein Grund vorhanden, daß irgend ein Körper sich von dem anderen entferne, und wäre ebensowenig eine Ursache der Bewegung vorhanden. Hieraus folgt, daß die geometrischen Ideen nicht ausreichen, um den Ursprung der Bewegung zu erklären, sondern daß es nöthig ist, ihre Ursache anderswo zu suchen. Wenn die Contiguität eine metaphysische Nothwendigkeit ist, sobald die Existenz der Körper vorausgesetzt wird, so folgt, daß, wenn der Körper A in irgend einer Richtung sich bewegt, sich auch die ihn Berührenden B, C bewegen müssen; wenn wir aber annehmen, daß die Contiguität schon existirt, so ist kein Grund vorhanden, warum A anfangen soll, sich zu bewegen, und folglich auch die Bewegung in B und C unbegründet.

In jedem beliebigen Augenblicke werden, auch wenn die

Bewegung vorausgesetzt wird, die Contiguität oder die Fülle existiren; denn der Stand der Frage setzt voraus, daß diese Bedingung, als eine metaphysisch nothwendige, niemals fehle; es wird also nie ein Grund vorhanden sein, warum die Bewegung fortfahre; denn in allen denkbaren Augenblicken wird kein Motiv ihrer Fortdauer vorhanden sein. Die Bewegung des Körpers A wird den Körper B mit fortreißen, dieser den Körper C u. s. w. Wenn die Bewegung des Körpers A keinen anderen Ursprung hat, als die Nothwendigkeit, daß er sich mit B in Berührung setze, dann wird auch die des C keinen anderen Ursprung haben können, als seine Contiguität mit B; wenn die Bewegung allein deßhalb geschieht, um diese Contiguität nicht zu unterbrechen, so folgt, daß, da sie immer existirt, als absolut nothwendig, kein Grund vorhanden ist, warum sie je anfangen oder, einmal angefangen, fortdauern solle.

95. Die Gesetze der Natur können also nicht durch geometrische und metaphysische Begriffe erklärt werden, auch wenn man annimmt, daß die Annäherung eine innere Nothwendigkeit der Körper ist. Bei jeder Annahme ist es immer nöthig, außerhalb der Materie eine höhere Ursache zu suchen, welche die Bewegung verleiht, ordnet und erhält.

XV. Kapitel.

Illusion der festen Punkte im Raume.

96. Ist der Raum nichts weiter, als die Ausdehnung der Körper selbst, und existirt daher kein Raum, wo keine Körper existiren, dann folgt, daß jene Ausdehnung, welche wir als von ihnen verschieden denken, mit festen Dimensionen, mit festen Punkten, an sich unbeweglich und das Receptaculum von Allem, was sich bewegt, eine reine Illusion ist, der in der Wirklichkeit nichts entspricht.

Um diese Lehre deutlicher zu erklären und zu gleicher Zeit einige Schwierigkeiten zu lösen, welche gegen dieselbe sich

erheben, ist es nöthig, die Idee der Festigkeit, die wir rücksichtlich des Raumes haben, zu analysiren. Da sich uns in der Welt einige feste Punkte darbieten, in Beziehung auf welche wir die Direktionen auffassen, so entsteht in unserem Geiste die Idee der Festigkeit dieser Punkte, und mit Bezug auf sie und wegen ihrer stellen wir uns die Festigkeit, die Unbeweglichkeit als eine der Eigenschaften vor, welche jenes ideelle Receptaculum auszeichnen, das wir Raum nennen. Die vier Cardinal-Punkte der Welt: Ost, West, Nord und Süd mußten natürlich zuerst diese Idee der Festigkeit hervorrufen. Gleichwohl wird es nicht schwer sein, zu zeigen, daß diese Festigkeit nicht existirt, und daß die Idee derselben eine bloße Täuschung ist.

97. Beginnen wir damit, die Festigkeit von Ost und West zu vernichten. Zunächst, wenn man eine tägliche Rotation der Erde um ihre Axe annimmt, wie die Astronomen sie in der That annehmen, so wechseln die Punkte von Ost und West, weit entfernt, fest zu sein, unaufhörlich für alle Orte der Erde. Nehmen wir an, ein Beobachter befände sich auf dem Punkt A der Erde, so wird für ihn Osten im Punkte B und Westen im Punkte C sein. Wenn die Erde sich um ihre Axe dreht, so werden Ost und West des Beobachters der Reihe nach entsprechen den Punkten m, n, p, q u. s. w. an jener Gränze, die wir uns als das Himmelsgewölbe vorstellen. Also auch wenn wir dieses Gewölbe als fest annehmen, wird doch Ost und West nichts Festes bezeichnen.

Wenn man die Rotationsbewegung der Erde läugnete, wären die Erscheinungen dieselben, wie wenn sie wirklich existirte, und deßhalb kann man niemals mehr sagen, als daß die Festigkeit ein Schein sei. Überdies ist es, wenn man die Erde in Ruhe und den Himmel in Bewegung annimmt, noch unmöglicher, die festen Punkte von Ost und West zu bezeichnen; denn in diesem Falle wären die Punkte des Himmels selbst, auf welche wir sie beziehen, in beständiger Bewegung.

Wir wiederholen es: Alles dies ist bloßer Schein; der Mensch, welcher nichts weiß von der sphärischen Gestalt der

Erde, und sich dieselbe wie eine Ebene vorstellt, wird, wenn er von Westen nach Osten geht, glauben, daß die beiden Punkte unbeweglich bleiben, obgleich sie beständig sich verändern; er bildet sich ein, daß er hinter seinem Rücken den Ort läßt, von dem er ausgegangen, und wird gleichwohl, wenn er den Umkreis der Erde durchlaufen hat, ihn vor seinem Angesicht finden.

98. Der Nord- und Südpunkt scheinen größere Schwierigkeit rücksichtlich ihrer Festigkeit in Bezug auf uns darzubieten; aber auch hier wird es nicht schwer sein, zu zeigen, daß in dieser Festigkeit nichts Absolutes vorhanden, und daß Alles, was gesagt werden kann, darin besteht, daß eine scheinbare Festigkeit vorhanden. Bezeichnen wir mit N und S den Nord- und Südpol. Wenn wir uns vorstellen, daß zu gleicher Zeit die Erde und das Himmelsgewölbe von Süden nach Norden sich drehte, so ist es klar, daß die Festigkeit der Punkte N und S nicht existiren würde, und gleichwohl wird der Beobachter A glauben, daß Alles fest bleibt, weil die Erscheinungen absolut dieselben sein werden.

Für einen Beobachter, der vom Äquator nach einem Pole sich bewegt, erhebt sich dieser beständig über den Horizont; für einen anderen, der an einem und demselben Orte bleibt, bleibt der Pol in Ruhe.

Auch für einen und denselben Ort der Erde wechselt die Höhe des Poles durch die Veränderung des Winkels, der gebildet wird von der Ebene der Ekliptik mit der Ebene des Äquators; eine Veränderung, die nach Einigen 48″ in einem Jahrhundert, und nach Anderen 0″,521 in einem Jahre beträgt, was für ein Jahrhundert 52,1″ giebt.

99. Aus diesen Bemerkungen folgt, daß in der Lage der Körper nichts Absolutes vorhanden, daß hier Alles relativ ist, daß wohl ein Körper allein existiren kann, daß aber die Lage (Situation) dann nicht existirt, weil dies eine rein relative Idee ist, und weil keine Beziehung vorhanden, wenn der Vergleichungspunkt fehlt; daß es, absolut gesprochen, weder oben noch unten giebt, und daß, auch wenn wir uns diese Punkte

als fest vorstellen, diese Vorstellung nichts weiter ist, als die Vergleichung, welche wir zwischen zwei Punkten machen, indem unten jener ist, gegen den wir gravitiren, und oben der entgegengesetzte, was man an den Antipoden sehen kann, welche unten nennen, was wir oben nennen, und oben, was wir unten.

100. Ohne Punkte, auf welche sich die Richtung bezieht, ist die Richtung (Direktion) unmöglich. Also sind die Richtungen ohne Existenz der Körper rein ideale Dinge; mithin wird ein Körper allein sie auch nicht haben außerhalb seiner eigenen Ausdehnung.

101. Gegen diese Erklärung erhebt sich eine, auf den ersten Blick sehr bedeutende Schwierigkeit, die jedoch in Wirklichkeit sehr wenig zu bedeuten hat. Wenn ein Körper allein existirte, könnte Gott ihm Bewegung verleihen? Dies zu läugnen, scheint eine Beschränkung der Allmacht zu sein; es zuzugeben, hieße Alles umstoßen, was gegen den von den Körpern verschiedenen Raum gesagt worden.

Diese Schwierigkeit erhält ihre scheinbare Wichtigkeit aus einer Verwirrung der Begriffe, die daraus entsteht, daß der Stand der Frage nicht richtig aufgefaßt wird. Um sie zu lösen, werde ich denjenigen, der sie erhebt, fragen: Ist die Bewegung, um die es sich handelt, intrinsece unmöglich oder nicht? Wenn sie es ist, dann liegt nichts Verfängliches darin, zu sagen, daß Gott sie nicht bewirken könne; denn die Allmacht dehnt sich nicht auf Dinge aus, die einen Widerspruch in sich schließen; wenn man mir aber sagt, es sei nicht innerlich unmöglich, dann kommen wir auf die Fragen über die Natur des Raumes zurück, und es ist zu untersuchen, ob die Gründe, mit denen man diese Unmöglichkeit bewiesen hat, haltbar sind oder nicht.

Die Fragen, welche sich auf die Allmacht beziehen, gehören nicht an diesen Ort; ihre Beantwortung sind ein einfaches Corollarium der Hauptantwort. Wenn man die Unmöglichkeit beweist, dann ist die Behauptung, daß die Allmacht es nicht

könne, keine Beschränkung derselben, ebenso, wie dieselbe dadurch nicht beschränkt wird, wenn man sagt, sie könne nicht bewirken, daß ein Dreieck ein Kreis sei. Wenn die Unmöglichkeit *nicht* bewiesen wird, dann gehört die Frage nach der Allmacht gar nicht hierher.

102. Das Argument, welches sich auf die Existenz des leeren Raumes gründet, stößt ebenfalls die aufgestellte Lehre nicht um. Die Physiker nehmen ihn gewöhnlich an und setzen ihn als nothwendig voraus, um die Bewegung, die Condensation, die Verdünnung und andere Phänomene der Natur zu erklären. Hierauf entgegne ich Folgendes:

1) Descartes und Leibnitz sind Autoritäten in der experimentalen, wie in der transcendentalen Physik, und gleichwohl ließen sie den leeren Raum nicht gelten.
2) Die Beobachtung kann nirgends die Existenz des leeren Raumes bezeichnen; theils weil der zerstreut sich findende so kleine Räume einnehmen würde, daß sie kein Instrument messen könnte; theils weil die Beobachtung sich nur auf dasjenige erstrecken kann, was unsere Sinne afficirt, und diese Wirkung vielleicht einige Körper wegen ihrer außerordentlichen Zähigkeit nicht hervorbringen.
3) Es kann nichts Gewisses ermittelt werden über die innersten Modificationen der Materie bei der Bewegung, der Condensation und Verdünnung, ohne die Elemente zu kennen, aus denen sie zusammengesetzt ist.
4) Ebenso wie man weder die unendliche Theilbarkeit, noch die Zusammensetzung eines Ausgedehnten aus unausgedehnten Punkten klar begreift, so ist es auch nicht zu verwundern, daß man die Phänomene nicht begreift, welche mit der Läugnung des leeren Raumes unvereinbar zu sein scheinen.
5) Die Existenz des leeren Raumes ist eine metaphysische Frage, welche außerhalb des Gebietes der Erfahrung liegt, die also das System der Beobachtungs-Wissenschaften nicht berührt.

103. Wenn wir die Idee des Raumes in der der Ausdehnung, abstrakt gemacht und verallgemeinert, bestehen lassen, dann bringen wir Alles, was sich uns in ihr Nothwendiges, Absolutes, Unendliches zeigt, in Übereinstimmung mit ihrer objektiven Realität. Diese Realität ist die Ausdehnung der Dinge selbst; die Nothwendigkeit, die Unendlichkeit findet sich nicht in den Dingen, sondern in der abstrakten Idee. Die Objekte an sich sind auf die Sphäre der Realität beschränkt, und deßhalb auf Begränzung, auf Zufälligkeit; die Objektivität der abstrakten Idee umfaßt das Existirende und das Mögliche, und folglich hat sie keine Gränzen und ist keiner Zufälligkeit unterworfen.

XVI. Kapitel.

Bemerkungen über die Meinung des Kant.

104. Wir haben bereits gesehen, daß die Ausdehnung, in uns betrachtet, über die Gränzen der Sensationen hinausgeht; sie ist eine wahre Idee; sie ist die Basis einiger Sensationen, und zu gleicher Zeit eine reine Idee. Insofern sie sich auf die Sensation bezieht, ist sie gleichsam das Fundament unserer sensitiven Fähigkeiten; insofern sie eine Idee, ist sie die Wurzel der Geometrie. Diese Unterscheidung ist wichtig, und wird uns jetzt dazu dienen, um die Meinung des Kant über den Raum nach ihrem wahren Werthe zu beurtheilen.

105. Mehr oder weniger verknüpfen sich alle unsere Sensationen mit der Ausdehnung, obgleich, wenn man die Sensation a priori, unabhängig von jeder Gewohnheit und vollkommen isolirt betrachtet, nur die des Gesichtes und Gefühles nothwendig mit einem ausgedehnten Objekte verknüpft zu sein scheinen. Ein lebendes Wesen, das diese beiden Sinne entbehrte, scheint deßhalb nicht der Eindrücke des Gehöres und Geruches beraubt bleiben zu müssen, vielleicht auch nicht einmal der des Geschmackes; denn wenn auch allerdings mit den Sensationen des Gaumens stets die des Gefühles (des Harten,

Weichen, Warmen, Kalten u. s. w.) verbunden sind, so ist es doch gewiß, daß diese Sensationen gänzlich verschieden sind von der des Geschmackes selbst, und wir haben durchaus keinen Grund, um anzunehmen, daß sie nicht voneinander getrennt werden können.

106. Die Ausdehnung in uns betrachtet, oder in ihrer Anschauung, kann als eine nothwendige Bedingung unserer sensitiven Fähigkeiten angesehen werden; Kant sah diese Wahrheit; er übertreibt sie aber, wenn er dem Raum eine objektive Realität abspricht, und behauptet, er sei nichts weiter, als eine subjektive Bedingung a priori, damit die Eindrücke empfangen werden können, die Form der Phänomene, d. h. der Erscheinungen, aber nichts in der Wirklichkeit. Ich habe schon gesagt, daß der Raum, als von den Körpern verschieden aufgefaßt, nichts ist; aber das Objekt der Idee des Raumes ist die Ausdehnung der Körper selbst, oder besser, diese Ausdehnung ist das Fundament, aus dem wir die allgemeine Idee des Raumes ziehen, und diese bleibt ihrerseits auch in der allgemeinen Idee mitbegriffen.

107. Mit Kant zu sagen, der Raum sei die Form, unter der sich uns die Phänomene darbieten, und eine nothwendige subjektive Bedingung für die Wahrnehmung derselben, heißt ebensoviel, als zu behaupten, daß die Phänomene, da sie sich als ausgedehnt darbieten, nöthig haben, daß der Geist fähig sei, die Ausdehnung wahrzunehmen, was sehr wahr ist; erklärt aber nichts über die Natur der Idee des Raumes, weder an sich, noch in ihrem Objekte. „Der Raum," sagt Kant, „ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mich bezogen werden, d. i. auf etwas in einem anderen Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde, ingleichen damit ich sie als außer mir und nebeneinander, mithin nicht bloß verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zum Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der

äußeren Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich." (Transcendentale Ästhetik. I. Abschnitt.)

108. Hier ist eine Verwirrung der Begriffe vorhanden, welche beseitigt werden muß. Was ist nothwendig für das Phänomen der Sensation des Ausgedehnten? Man beachte, daß ich nicht von der Beurtheilung der Dimensionen spreche, sondern bloß von der dargestellten Ausdehnung, sei diese, wie sie wolle. Ich sehe nicht ein, daß für dieses Phänomen irgend etwas a priori nothwendig sei; wenn man hierunter nicht die Fähigkeit, zu empfinden, verstehen will, die in der That a priori existirt, d. h. eine primitive Thatsache unserer Seele ist in ihren Beziehungen zum Organismus des Körpers, mit dem sie vereinigt ist, und der übrigen, die sie umgeben. Unter gewissen Bedingungen unseres Organismus und der Körper, die sie afficiren, empfängt die Seele die Eindrücke des Sehens und Fühlens, und mit ihnen den der Ausdehnung. Diese bietet sich nicht in abstracto dar, noch als getrennt von den anderen Sensationen, welche sie begleiten, sondern in confuso mit ihnen. Die Seele reflektirt dann nicht, um das Eine als hier, das Andere als dort, ein Drittes als anderswo gesetzt zu betrachten, sondern sie hat eine Intuition dieser Disposition der Theile, weiter nichts. Während die Thatsache sich auf die reine Sensation beschränkt, ist sie dem Gelehrten und dem Unwissenden, dem Erwachsenen und dem Kinde, ja selbst allen Thieren gemeinschaftlich. Hier ist nichts a priori vonnöthen, wenn man darunter nicht die Fähigkeit, zu empfinden, versteht, und da dies nichts Anderes bedeutet, als daß ein Wesen, um zu empfinden, die Fähigkeit, zu empfinden, nöthig hat, so darf es nicht als eine philosophische Entdeckung angekündigt werden.

109. Eine solche Entdeckung ist in der Lehre Kant's über den Raum nicht vorhanden; was darin vorhanden, ist nichts weiter, als einerseits die Bezeichnung einer sehr bekannten Thatsache, und andererseits die Erneuerung des Idealismus. Die Bezeichnung einer sehr bekannten Thatsache: denn darauf

läuft es hinaus, wenn man sagt, daß die Intuition des Raumes eine nothwendige subjektive Bedingung sei, damit wir die Dinge als außereinander befindlich wahrnehmen können. Die Erneuerung des Idealismus: insofern dieser Ausdehnung jede Realität abgesprochen, und die Dinge und ihre Lage im Raume als bloße Phänomene oder bloße Erscheinungen betrachtet werden. Der Theil, welcher die Beobachtung enthält, ist im Grunde wahr; denn in der That ist es uns unmöglich, das Außereinandersein der Dinge in Bezug auf sie selbst und auf uns wahrzunehmen, ohne die Intuition des Raumes; aber vielleicht ist sie nicht mit gehöriger Genauigkeit ausgedrückt; denn diese Intuition des Raumes ist die Wahrnehmung des Auseinanderseins selbst, und folglich hätte vielmehr gesagt werden sollen, daß diese Intuition des Raumes und diese Wahrnehmung identische Dinge sind, nicht aber, daß die erstere nothwendige Bedingung für die zweite.

110. Früher als die Eindrücke ist eine solche Intuition nicht vorhanden; und wenn man genau über sie nachdenkt, insofern sie reine Intuition und von den intellektuellen Begriffen getrennt ist, so erscheint sie nicht denkbar, ohne von irgend einer Vorstellung der fünf Sinne begleitet zu sein. Stellen wir uns den bloßen Raum vor, ohne irgend eine jener Vorstellungen, ohne auch selbst jene dunkle Unbestimmtheit bestehen zu lassen, die wir in den über das Weltall hinausliegenden Regionen uns denken, was bleibt uns? Die Einbildungskraft findet sich ohne Objekt; die Intuition hört auf und es bleiben uns nur rein intellektuelle Begriffe, die wir von der Ausdehnung uns bilden; die Idee einer Ordnung möglicher Wesen, die Affirmation oder Negation der Existenz dieser Ordnung, je nachdem unsere Meinungen über die Realität oder Nicht-Realität des Raumes beschaffen sind.

111. Es ist klar, daß aus einer Reihe bloßer Sensationen nichts Allgemeines resultirt, nichts, was einer Wissenschaft zum Fundament dienen könnte. Sie sind eine bloße Verbindung von Phänomenen, welche in dem Gedächtniß des sensiblen

Wesens wohl eine Spur zurücklassen, sich in gewisser Weise verknüpfen werden, so daß, wenn die Vorstellung des einen sich wiederholt, die des anderen hervorgerufen wird; aber sie werden kein allgemeines Resultat geben, das der Geometrie zum Fundamente dienen kann. Der Hund hat einen Menschen gesehen, der sich bückte, sich dann bewegte und ihm einen Stein zuschleuderte; wenn er nun einen anderen Menschen sich bücken und dieselben Bewegungen und Geberden machen sieht, wird er Reißaus nehmen; denn indem in seinem Gedächtniß die Sensationen des Sich-Bückens, der besonderen Geberde und des Schmerzes, den er empfunden, miteinander verknüpft sind, wird die letztere durch die Gegenwart der beiden ersteren hervorgerufen, und der Instinkt, sich vor dem Schaden zu bewahren, treibt ihn zur Flucht.

112. Wenn diese Sensationen in einem intelligenten Wesen vorhanden sind, erregen sie andere innere Phänomene, die von der reinen sensitiven Intuition verschieden sind. Sei es, daß in unserem Geiste die allgemeinen Ideen sich schon vorfinden, sei es, daß sie mit Hülfe der Sensation sich bilden, gewiß ist, daß sie bei der Gegenwart der letzteren sich entwickeln. So haben wir in dem gegenwärtigen Falle nicht allein die sensitive Intuition der Ausdehnung, sondern wir nehmen etwas allen ausgedehnten Dingen Gemeinschaftliches wahr; die Ausdehnung hört auf, ein partikuläres Objekt zu sein, und wird gleichsam eine allgemeine Form, anwendbar auf alle ausgedehnten Dinge. Dann ist nicht mehr die Intuition des Ausgedehnten, sondern die Perzeption der Ausdehnung an sich vorhanden; dann fängt die Reflexion über die Idee an und ihre daraus folgende Auflösung, woraus wie fruchtbare Keime einige Prinzipe sich erzeugen, die sich bis in's Unendliche entwickeln und jenen unermeßlichen Baum der Wissenschaft bilden, die man Geometrie nennt.

113. Dieser Übergang von der Sensation zur Idee, von dem Zufälligen zum Nothwendigen, von der einzelnen Thatsache zur allgemeinen Wissenschaft bietet wichtige Betrachtungen über

den Ursprung und die Natur der Ideen und den erhabenen Charakter des menschlichen Geistes dar.

Kant scheint die Vorstellung des Raumes mit der Idee verwechselt zu haben; trotz seiner analytischen Anstrengungen hat er nicht so tief gedacht, wie er sich vorstellt, wenn er den Raum als ein Receptaculum der Phänomene betrachtet; dies, ich wiederhole es, ist eine sehr gewöhnliche Idee; Kant hat nur die Objektivität vernichtet, und aus dem Raume eine rein subjektive Bedingung gemacht. Nach diesem Philosophen ist die Welt eine Verbindung von Erscheinungen, die sich unserem Geiste darbieten, und so wie wir im Äußeren uns ein Receptaculum ohne Gränzen vorstellen, welches Alles enthält, aber nichts von dem Enthaltenen selbst ist, so setzte er in unser Inneres den Raum als eine Präliminar-Bedingung, als eine Form der Phänomene, eine Capacität, in der wir sie vertheilen und ordnen können.

114. Hier hat Kant die vage Vorstellung mit der Idee verwechselt. Doch diese beiden Dinge sind durch folgende Gränzen voneinander geschieden. Wir sehen ein Objekt; wir haben die Sensation und die Intuition der Ausdehnung. Der wahrgenommene oder empfundene Raum ist in diesem Falle die Ausdehnung selbst. Wir stellen uns viele ausgedehnte Objekte vor, und eine Capacität, in der Alles enthalten ist. Diese bietet sich in unserer Vorstellung uns dar, wie die Unermeßlichkeit der ätherischen Regionen, wie unergründliche Abgründe, wie dunkle Regionen jenseits der Gränzen der Schöpfung. Bis hierher ist keine Idee, ist nur Vorstellung vorhanden, welche daraus entstanden ist, daß, wenn wir anfangen, die Körper zu sehen, wir die Luft nicht sehen, welche sie umgiebt, und ihre Durchsichtigkeit uns auch entfernte Objekte sehen läßt, und so gewöhnen wir uns von unserer Kindheit an, eine leere Capacität uns vorzustellen, in der alle Körper liegen, und die von ihnen verschieden ist.

Bis hierher ist keine Idee des Raumes vorhanden, nur Vorstellung desselben, eine Art sinnlicher, roher Idee, welche

wahrscheinlich dem Menschen mit dem Thiere gemeinschaftlich ist. Die wahre Idee, die allein dieses Namens würdig, ist jene, welche der Geist hat, wenn er die Ausdehnung an und für sich begreift, ohne irgend eine Beimischung der Sensation, und die gleichsam das Samenkorn der ganzen geometrischen Wissenschaft ist.

115. Und hier ist zu bemerken, daß das Wort Vorstellung, auf die rein intellektuellen Ideen angewendet, in einem metaphorischen Sinne genommen werden muß, wenn wir nicht von vornherein aus seiner Bedeutung Alles ausschließen wollen, was auf das sinnliche Gebiet sich beziehen kann. Durch die Ideen erkennen wir die Objekte; durch sie aber stellen sich uns die Objekte nicht vor. Die eigentlich sogenannte Vorstellung hat nur in der Einbildungskraft Raum, die sich nothwendig auf sinnliche Dinge bezieht. Wenn ich die Eigenschaften des Triangels beweise, so ist es klar, daß ich ihn erkenne, eine Idee von ihm habe; aber diese Idee ist nicht jene innere Vorstellung, die sich in meinem Inneren wie auf einer Tafel mir darbietet. Diese Vorstellung hat alle Welt, es haben sie selbst die unvernünftigen Wesen, und gleichwohl kann man nicht sagen, daß die Thiere die Idee des Triangels haben. Jene Vorstellung ist gleich vollkommen bei Allen; in ihr giebt es kein Mehr oder Weniger, wer sich drei Linien vorstellt, die einen Raum einschließen, besitzt die Vorstellung des Triangels ebenso vollkommen, wie Archimedes; von der Idee kann dies nicht gesagt werden; sie ist offenbar vieler Grade der Vollkommenheit fähig.

116. Die Vorstellung des Triangels ist stets begränzt durch eine gewisse Größe und Figur. Wenn wir einen Triangel uns vorstellen, so bieten sich uns seine Seiten mit der oder jener Ausdehnung, seine Winkel mehr oder weniger groß dar. Die Einbildungskraft sieht, wenn sie einen stumpfwinkligen Triangel sich vorstellt, eine ganz verschiedene Sache von einem rechtwinkligen oder spitzwinkligen; aber die Idee des Triangels an sich ist weder besonderen Größen noch Figuren unterworfen. Die allgemeine Idee des Triangels sieht nothwendig von allen

Arten der Triangel ab, und die Vorstellung des Triangels ist nothwendig die eines Triangels von dieser oder jener Art. Also sind Vorstellung und Idee sehr verschiedene Sachen, auch wenn sie sich auf sinnliche Objekte beziehen.

117. Dasselbe findet beim Raume statt. Die Vorstellung desselben ist nicht seine Idee. In dieser Vorstellung bietet sich uns stets etwas Bestimmtes dar; eine Helligkeit, wie die der von der Sonne erleuchteten Luft; eine Dunkelheit, wie die derselben Luft in einer finsteren Nacht. In der Idee ist nichts von diesem vorhanden. Wenn man über die Ausdehnung, über die Entfernungen Schlüsse zieht, kommt nichts von diesem in Betracht.

Die Idee des Raumes ist eine; die Vorstellungen sind viele; die Idee ist dem Blinden mit dem Sehenden gemein; für Beide ist sie das Fundament der Geometrie in gleicher Weise; aber die Vorstellung ist bei ihnen sehr verschieden. Der Sehende stellt sich den Raum vor als eine verworrene Reproduktion der Sensationen des Gesichtes; der Blinde kann ihn sich nur vorstellen als eine verworrene Repetition der Sensationen des Gefühles.

Die Vorstellung des Raumes ist nur unbestimmt, und zwar in progressiver Weise; die Einbildungskraft durchläuft einen Raum nach dem anderen; aber sie stellt sich nicht mit einem Schlage einen Raum ohne Gränzen vor. Dies ist ihr unmöglich. Wenn sie sich zwingt, es zu erreichen, so geschieht dasselbe, wie wenn das Gesicht ein Objekt ohne Ende erfassen wollte. Die Einbildungskraft ist eine Art inneres Gesicht; sie erstreckt sich bis zu einem gewissen Punkte; aber dort findet sie eine Gränze. Sie kann allerdings diese Gränze weiter hinausrücken und über dieselbe hinausgehen, aber nur successiv und stets mit der Bedingung, eine andere zu finden. Der Raum stellt sich ihr nicht unendlich, sondern unbestimmt dar, d. h. hinter einer gegebenen Gränze findet sie immer noch mehr Raum, ohne jedoch jemals dahin zu gelangen, eine unendliche Totalität sich vorzustellen. Das Gegentheil findet bei der Idee statt; in einem

Augenblick begreifen wir, was unter unendlichem Raum verstanden wird; wir disputiren sofort über seine Möglichkeit oder Unmöglichkeit; wir unterscheiden ihn vollkommen vom unbestimmten, und fragen in Betreff des letzteren, ob er in Wirklichkeit Gränzen hat oder nicht; nennen ihn im ersteren Falle endlich, und im letzteren unendlich. Wir sehen in dem Worte unbestimmt den Ausdruck der Ohnmächtigkeit, Gränzen zu finden; wir unterscheiden aber sehr wohl zwischen der Existenz dieser Gränzen und ihrem Gefundenwerden. Hieraus ersieht man, daß die Idee uns ganz andere Dinge, als die Vorstellung darbietet.

Den Raum als eine bloße Bedingung der Sensibilität betrachten, heißt die beiden Gesichtspunkte verwechseln, unter denen die Ausdehnung betrachtet werden muß: als Basis der Sensationen und als Idee; als das Feld aller sinnlichen Vorstellungen, und als der Ursprung der Geometrie. Zu wiederholten Malen habe ich auf diese Unterscheidung Gewicht gelegt, und werde nicht müde werden, sie in Erinnerung zu bringen, denn in ihr findet sich die Gränzlinie, welche das sinnliche Gebiet vom rein intellektuellen, die Sensationen von den Ideen trennt.

XVII. Kapitel.

Unbrauchbarkeit der Lehre Kant's, um das Problem der Möglichkeit der Erfahrung zu lösen.

118. Ich glaube, daß die „transcendentale Ästhetik" oder die Theorie der Sensibilität von Kant nicht transcendental genug ist, da sie sich zu sehr auf den empirischen Theil beschränkt, und sich nicht zu der Höhe erhebt, welche ein solcher Titel erwarten läßt. Das Problem der Möglichkeit der Erfahrung, welches Kant sich zu lösen vorsetzt, bleibt bei seiner Lehre entweder ganz unberührt, oder wird in einem streng idealistischen Sinne gelöst. Es bleibt unberührt, wenn wir an den

Theil der Beobachtung uns halten; denn hier wird nur wiederholt, was wir schon wußten, indem die Thatsache der Wahrnehmung der Äußerlichkeit der Dinge bezeichnet wird; es ist in einem streng idealistischen Sinne gelöst, insofern diese Dinge als bloße Phänomene oder Erscheinungen betrachtet werden.

119. Der rein subjektive Raum erklärt entweder nichts über die Probleme der äußeren Welt, oder läugnet sie, indem er jede Realität läugnet. Was gewinnt die Philosophie durch die Behauptung, der Raum sei eine rein subjektive Bedingung? Wußte man vor Kant etwa nicht, daß wir die Wahrnehmung der Äußerlichkeit der Phänomene besitzen? Gewiß; die Schwierigkeit lag nicht in der Existenz dieser Wahrnehmung, die durch den inneren Sinn bezeugt wird, sondern in ihrem Werthe, um daraus auf die Existenz einer äußeren Welt zu schließen, in ihren Beziehungen zu dieser; die Schwierigkeit lag nicht in dem subjektiven Theile der Wahrnehmung, sondern im objektiven.

120. Zu sagen, daß nichts weiter, als diese Wahrnehmung, nichts weiter, als eine Bedingung der Subjektivität vorhanden, heißt den Knoten zerschneiden, anstatt ihn zu lösen; es heißt nicht, die Art und Weise der Möglichkeit der Erfahrung erklären, sondern die Möglichkeit dieser Erfahrung läugnen.

Was bedeutet die Erfahrung, wenn nichts weiter als das Subjektive da ist? Wohl ist dann freilich das Phänomen der Objektivität, d. h. die Erscheinung da; aber die Natur ist eben nur eine bloße Erscheinung, und unseren Erfahrungsbegriffen entspricht nichts in der Wirklichkeit. Wir haben mithin die Erfahrung reducirt auf die Wahrnehmung der Erscheinungen, und da auch diese rein phänomenale Erfahrung nur möglich ist durch eine rein subjektive Bedingung, die Intuition des Raumes, so folgt, daß alle Erfahrung auf das rein Subjektive zurückkommt; wir befinden uns in dem System des Fichte, der das Ich als die primitive Thatsache annimmt, deren Entwicklung das Universum bildet. So giebt das System Kant's dem des

Fichte Ursprung; der Schüler zieht nur die Schlußfolgen aus den Prinzipien seines Meisters.

121. Zu besserem Verständniß der Verknüpfung dieser Lehren stellen wir noch einige Betrachtungen über das System des Kant an. Wenn der Raum nur eine rein subjektive Sache, eine Bedingung der Sensibilität und der Möglichkeit der Erfahrung ist, dann folgt, daß der Geist, weit entfernt, irgend etwas vom Objekt zu empfangen, alles das hervorbringt, was im Objekte ist, oder vielmehr, was wir als in ihm befindlich betrachten. Die Dinge an sich sind nicht ausgedehnt, sondern die Ausdehnung ist eine Form, mit der sie der Geist bekleidet, ebenso, wie sie nicht gefärbt, nicht schmackhaft, nicht riechend, nicht tönend sind, als nur insofern wir auf sie übertragen, was in uns ist. Nachdem Alles auf bloßen Schein reducirt worden, bleibt im Äußeren auch nicht einmal das Prinzip der Causalität der subjektiven Ausdehnung zurück; der Geist empfängt sie nicht, er giebt sie den Objekten. Diese sind nichts weiter, als Phänomene, und folglich sieht die Seele nichts mehr, als was in ihr ist, erkennt keine andere Welt, als die sie selbst construirt. So sehen wir aus dem Ich die reale Welt entstehen, oder vielmehr, diese reale Welt ist nichts Anderes, als die ideale, welche der Geist selbst geschaffen hat. Bei dieser Voraussetzung sind die Gesetze der Natur die Gesetze unseres eigenen Geistes; anstatt daß wir in jener die Wesen zu suchen haben, den Typus unserer Ideen, müssen wir diese als das erzeugende Prinzip alles dessen, was existirt, oder zu existiren scheint, betrachten, und die Gesetze des Universums sind nichts weiter, als die subjektiven Bedingungen des Ich, angewendet auf die Phänomene.

122. Einige Schüler von Kant erschrecken nicht vor diesen idealistischen Consequenzen; die Vergleichungen, deren sie sich bedienen, um ihre Lehre auseinanderzusetzen, zeigen an, daß sie dieselben ohne Scheu annehmen. Wenn ein Siegel auf ein Stück weiches Wachs gedrückt wird, so wird sich das Siegel im Wachs einprägen; wenn wir annehmen, das Siegel sei der

Wahrnehmung fähig, so wird es im Wachse das eigene Zeichen sehen, und dem Objekte zuschreiben, was es selbst ihm gegeben hat. Wenn ein Gefäß, das voll Wasser ist, der Wahrnehmung fähig wäre, würde es dem Wasser die Form zuschreiben, die in Wirklichkeit nichts Anderes ist, als die Form des Gefäßes selbst, von dem sie dem Wasser mitgetheilt wird. Auf ähnliche Weise construirt die Seele die äußere Welt, indem sie ihre Siegel und Formen ihr mittheilt, und dann glaubt, daß ihr von Außen zukommt, was sie selbst nach Außen hin mitgetheilt hat.

123. Man muß anerkennen, daß Kant in der zweiten Ausgabe seiner „Kritik der reinen Vernunft" die eben bezeichneten Schlußfolgen verwirft und den Idealismus ausdrücklich bekämpft. Bis zu welchem Punkte die zweite Ausgabe der ersten widerspreche, ist hier nicht nöthig, zu untersuchen; ich will nur bemerken, daß man diesen Widerspruch dem deutschen Philosophen vorgeworfen hat, und daß sich in seiner ersten Ausgabe so bezeichnende Worte zu Gunsten des Idealismus finden, daß man nothwendig überrascht werden muß, wenn man in der zweiten denselben Autor das System der Idealisten mächtig bekämpfen sieht. Wie dem auch sei, es genügt mir, die Consequenzen der Lehre gezeigt zu haben; wenn ihr Urheber sie in einem anderen Sinne verstand, als den die Worte ausdrücken, so ist dies vielmehr eine persönliche, als eine philosophische Frage.

Anmerkung. (III.)

Damit der Leser sich einen klaren Begriff von der Lehre Kant's über den Raum machen, und selbst darüber urtheilen könne, ob der angedeutete Widerspruch vorhanden, will ich hier einige Stellen dieses Autors anführen:

„Der transcendentale Begriff der Erscheinungen *) im Raume

*) Kant definirt die Erscheinung (Phänomen): „der unbestimmte Gegenstand einer empirischen Anschauung." Er nennt empirische Anschauung diejenige, „welche sich auf einen Gegenstand mittelst der Sinnlichkeit

ist eine critische Erinnerung, daß überhaupt nichts was im Raume angeschaut wird, eine Sache an sich, noch daß der Raum eine Form der Dinge sei, die ihnen etwa an sich selbst eigen wäre, sondern daß uns die Gegenstände an sich gar nicht bekannt seien, und, was wir äußere Gegenstände nennen, nichts anders, als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit seien, deren Form der Raum ist, deren wahres Correlatum aber, d. i. das Ding an sich selbst, dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann, nach welchem aber auch in der Erfahrung niemals gefragt wird." (Transc. Ästh. I. Abschnitt. §. 3.)

„Es ist ganz gewiß, und nicht bloß möglich oder wahrscheinlich, daß der Raum und die Zeit als nothwendige Bedingungen jeder Erfahrung, der inneren sowohl als der äußeren, rein subjektive Bedingungen aller unserer Anschauung sind. Ferner ist es ebenfalls gewiß, daß alle Gegenstände in Rücksicht auf Raum und Zeit nur bloße Erscheinungen und nicht Dinge an sich sind, wenn man sie in der Weise betrachtet, wie sie uns gegeben sind. Es läßt sich viel a priori über die Form der Gegenstände sagen, aber nichts von der Sache an sich, die diesen Erscheinungen zur Grundlage dienen soll."

Diese Lehre Kant's zog ihm die Beschuldigung des Idealismus zu, und veranlaßte Erklärungen des deutschen Philosophen, welche Einige als einen offenen Widerspruch betrachten.

In folgender Weise vertheidigt sich Kant gegen den Vorwurf des Idealismus: „Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung, sowohl der äußeren Objekte, als auch die Selbstanschauung des Gemüthes, Beides vor, so wie es unsere Sinne afficirt, d. i. wie es erscheint; so will das nicht sagen, daß diese Gegenstände ein bloßer Schein wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als etwas wirklich Gegebenes angesehen, nur daß, sofern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjektes in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Objekt an sich unterschieden wird. So sage ich nicht, die Körper scheinen bloß außer mir zu sein, oder meine Seele scheint nur in

bezieht." Unter Sinnlichkeit versteht er: „die Fähigkeit, Vorstellungen durch die Art, wie wir von Gegenständen afficirt werden, zu bekommen." (Transc. Ästh. I. Abschnitt.)

meinem Selbstbewußtsein gegeben zu sein, wenn ich behaupte, daß die Qualität des Raumes und der Zeit, welcher, als Bedingung ihres Daseins, gemäß ich beide setze, in meiner Anschauungsart und nicht in diesen Objekten an sich liege. Es wäre meine eigene Schuld, wenn ich aus dem, was ich zur Erscheinung zählen sollte, bloßen Schein machte. Dieses geschieht aber nicht nach unserem Prinzip der Idealität aller unserer sinnlichen Anschauungen; vielmehr, wenn man jenen Vorstellungeformen objektive Realität beilegt, so kann man nicht vermeiden, daß nicht Alles dadurch in bloßen Schein verwandelt werde. Denn wenn man den Raum und die Zeit als Beschaffenheiten ansieht, die ihrer Möglichkeit nach in Sachen an sich angetroffen werden müßten, und überdenkt die Ungereimtheiten, in die man sich alsdann verwickelt, indem zwei unendliche Dinge, die nicht Substanzen, auch nicht etwas wirklich den Substanzen Inhärirendes, dennoch aber Existirendes, ja die nothwendige Bedingung der Existenz aller Dinge sein müssen, auch übrig bleiben, wenngleich alle existirenden Dinge aufgehoben werden; so kann man es dem guten Berkley wohl nicht verdenken, wenn er die Körper zu bloßem Schein herabsetzte." (Transcend. Ästh. II. Abschnitt. §. 8. III.)

In seiner transcendentalen Logik findet sich ebenfalls eine Zurückweisung des Idealismus. Kant stellt dort folgendes Theorema auf:

„Das bloße Bewußtsein meiner eigenen Existenz, empirisch bestimmt, beweist die Existenz der Gegenstände außer mir, im Raume."

Es ist mir nicht möglich, die Lehren, welche Kant in seiner transcendentalen Logik vorträgt, hier ausführlich zu entwickeln; es genügt, seine Erklärungen über die Realität der Objekte angeführt zu haben; Andere nennen sie Retraktationen oder Widersprüche, und bezeichnen selbst verschiedene Ursachen derselben, welche mit dem Gebiete der Philosophie nichts zu schaffen haben.

XVIII. Kapitel.

Das Problem der sinnlichen Erfahrung.

124. Das große Problem der Philosophie besteht nicht darin, die Möglichkeit der Erfahrung zu erklären, sondern

darin, den Grund des Bewußtseins der Erfahrung, als Erfahrung, zu bezeichnen. Diese ist an sich eine Thatsache unserer Seele, bezeugt durch den inneren Sinn; aber zu wissen, daß diese Thatsache der Erfahrung angehört, ist eine von der Erfahrung selbst sehr verschiedene Sache; denn wenn wir dieses wissen, machen wir den Übergang vom Subjektiven zum Objektiven, beziehen auf das Äußere, was wir im Inneren erfahren.

Wir beziehen die Objekte auf verschiedene Punkte des Raumes; wir betrachten die einen außerhalb der anderen; zu sagen, daß dieser Instinkt der Beziehung eine Bedingung unseres Subjektes und der sinnlichen Erfahrung ist, heißt eine unfruchtbare Thatsache bezeichnen. Die Schwierigkeit liegt darin, zu wissen, warum wir den Instinkt einer solchen Beziehung haben; warum die Vorstellung einer Ausdehnung sich in unserer Seele findet; warum diese subjektive Ausdehnung, welche in einem einfachen Wesen vorhanden ist, sich unserer Wahrnehmung als das Bild einer äußeren, wirklich ausgedehnten Sache, darbieten soll.

125. Die transcendentale Ästhetik kann sich die folgenden Probleme stellen:

1) Zu erklären, was die subjektive Vorstellung der Ausdehnung sei, gänzlich abgesehen von jeder Objektivität;
2) warum diese Vorstellung sich in unserer Seele findet;
3) warum ein einheitliches Wesen in sich die Vorstellung der Multiplicität enthalten soll, und ein unausgedehntes die der Ausdehnung;
4) warum wir von der idealen zur realen Ausdehnung übergehen;
5) endlich zu bestimmen, inwieweit auf die Ausdehnung angewendet werden kann, was von den übrigen Sensationen gesagt wird, welche man als Phänomene unserer Seele betrachtet, ohne ähnliches Objekt im Äußeren, und ohne andere Correspondenz mit der äußeren Welt, als die der Beziehung von Wirkungen zu Ursachen.

126. Was ist die subjektive Vorstellung der Ausdehnung,

abgesehen von jeder Objektivität? Eine Thatsache unserer Seele; eine weitere Erklärung ist nicht zulässig; wer sie hat, weiß, was sie ist; wer sie nicht hat, weiß es nicht, mit Ausnahme der höheren Intelligenzen, welche erkennen können, was jene Vorstellung ist, ohne dieselbe, wie wir, zu erfahren.

127. Ich begreife nicht, wie man erklären kann, warum sich in unserer Seele die Vorstellung der Ausdehnung befinde. Dies verlangen, hieße ebensoviel, als fragen, warum wir intelligente und sinnliche Wesen sind. Für uns giebt es hier keinen anderen Grund a priori, als daß uns der Schöpfer so geschaffen hat. Jene Vorstellung kann sich in uns finden, und findet sich in der That in uns, denn so erfahren wir es; aber diese innere Erfahrung ist die Gränze der Philosophie; über sie hinaus giebt es für uns nichts, was das Objekt unmittelbarer Beobachtung wäre. Das Ratiocinium führt uns zur Entdeckung einer Ursache, die uns geschaffen hat, aber nicht zu einem Phänomen, das die Wurzel des Phänomens der Erfahrung wäre.

128. Warum soll ein einheitliches Wesen die Vorstellung der Multiplicität, ein unausgedehntes Wesen die der Ausdehnung haben? Dies heißt das Problem der Intelligenz aufstellen, welche, eben weil sie Intelligenz ist, einheitlich und einfach und fähig ist, die Multiplicität und die Zusammensetzung wahrzunehmen.

129. Warum geben wir von der idealen Ausdehnung zu der realen über? Durch einen natürlichen, unwiderstehlichen Impuls, der durch die Zustimmung der Vernunft bestättigt wird, wie ich es im II. Buche gezeigt habe, als ich von der Objektivität der Idee handelte, und auch schon früher im I. Buche.

130. Von den fünf Problemen bleibt das letzte noch zu lösen: zu bestimmen, inwieweit auf die Ausdehnung angewendet werden kann, was von den übrigen Sensationen gesagt wird, welche man als Phänomene unserer Seele betrachtet, ohne ähnliches Objekt im Äußeren und ohne andere Correspondenz mit der äußeren Welt, als die der Beziehung von Wirkungen und Ursachen.

Je nachdem dieses letzte Problem gelöst wird, wird die Frage für oder gegen die Idealisten beantwortet. Wenn auf die Ausdehnung anwendbar ist, was von den übrigen Sensationen gesagt wird, dann triumphirt der Idealismus; die reale Welt ist, wenn sie existirt, ein Wesen, das in nichts demjenigen gleicht, was wir davon denken.

131. Durch das in den Kapiteln VII, VIII und IX des II. Buches, und im IV. Kapitel des III. Buches Gesagte ist bereits bewiesen, daß die Ausdehnung eine wirkliche, von unseren Sensationen unabhängige Sache ist, und im VIII. Kapitel des II. Buches und im VI. des III. habe ich überdies auseinandergesetzt, daß sie uns die Multiplicität und Continuität darstellt: dies genügt, um den Idealismus zu bekämpfen, so wie auch, um bis auf einen gewissen Punkt verständlich zu machen, worin die Ausdehnung bestehe; allein, da in den angeführten Kapiteln die Idee des Raumes noch nicht analysirt war, welche innig mit der der Ausdehnung verknüpft ist, war es nicht möglich, auf ein anderes Gebiet von Betrachtungen überzugehen, woselbst man, indem man sich über das der Erscheinungen erhebt, die Ausdehnung unter einem transcendentalen Gesichtspunkt betrachtet, und sie *an sich* untersucht, abgesehen von allen ihren Beziehungen zu der Welt der Erscheinungen. Dies ist es, was in den nun folgenden Kapiteln geschehen soll.

132. Wir betreten ein im höchsten Grade dornenvolles Gebiet; es handelt sich darum, in den Sachen dasjenige zu unterscheiden, was sie Scheinbares und was sie Wirkliches haben; der Verstand, der in uns stets von sinnlichen Vorstellungen begleitet wird, muß von ihnen absehen, was ebensoviel heißt, als sich in einen gewissen Kampf mit einer Bedingung begeben, welcher er von Natur bei der Ausübung seiner Funktionen sich unterworfen sieht.

XIX. Kapitel.

Betrachtungen über die Ausdehnung, abgesehen von den Phänomenen.

133. Das Ausgedehnte ist nicht ein einziges Wesen, sondern eine Verbindung von Wesen; das Ausgedehnte hat nothwendig Theile, die außereinander befindlich, und folglich voneinander verschieden sind; die Vereinigung zwischen ihnen ist nicht die Identität; eben weil sie sich vereinigen, werden sie als verschieden vorausgesetzt, denn nichts vereinigt sich mit sich selbst.

Hiernach scheint es, die Ausdehnung an und für sich, und als verschieden von den ausgedehnten Dingen aufgefaßt, sei *nichts*; die Ausdehnung, als ein Wesen fingiren, dessen eigenthümliche Natur man erforschen kann, heißt einem Spiele der Einbildungskraft sich überlassen.

Die Ausdehnung identificirt sich mit keinem der vereinigten Wesen, im Besonderen betrachtet; aber sie scheint das *Resultat* ihrer Vereinigung zu sein. Dies bleibt wahr, mag man nun die Ausdehnung durch unausgedehnte Punkte erzeugt werden lassen, oder durch ausgedehnte, aber bis in's Unendliche theilbare Punkte. Wenn man unausgedehnte Punkte annimmt, so ist es evident, daß die Ausdehnung nicht diese Punkte ist, denn ausgedehnt und unausgedehnt sind widersprechende Dinge. Wenn man die Punkte ausgedehnt denkt, so identificiren sie sich ebenfalls nicht mit der Ausdehnung; denn diese schließt die Idee eines Ganzen in sich, und kein Ganzes ist identisch mit irgend einem seiner Theile; in einer Linie von 4 Fuß Ausdehnung ist keine Identität zwischen der Linie und jedem ihrer Theile, der = 1 Fuß ist, vorhanden. So wie wir nun diese Theile hier zu 1 Fuß annehmen, können wir sie auch zu 1 Zoll denken und bis in's Unendliche theilen; in keinem Falle wird es geschehen, daß ein Theil von den kleinsten, aus denen sie zusammengesetzt ist, mit dem anderen identisch ist; also ist keine

Ausdehnung identisch mit den ausgedehnten Wesen, im Einzelnen genommen.

134. Da in der Idee der Ausdehnung die der Multiplicität enthalten ist, so scheint es, daß die Ausdehnung betrachtet werden müsse, nicht als ein Wesen an sich, sondern als ein Resultat der Vereinigung von vielen Wesen; allein, was ist ein solches Resultat? Es ist dasjenige, was wir Continuität nennen. Wir haben bereits gesehen (II. Buch, VIII. Kap.), daß die Multiplicität nicht hinreicht, um die Ausdehnung zu bilden. Diese gehört zur Idee der Zahl, und gleichwohl stellt uns die Zahl nicht eine ausgedehnte Sache dar. Wir begreifen auch eine Verbindung von Akten, von Fähigkeiten, von Aktivitäten, von Substanzen, von Wesen verschiedener Klassen, ohne dabei die Ausdehnung zu denken, obgleich zu diesen Begriffen die Multiplicität gehört.

135. Die Continuität ist also nothwendig, um die Idee der Ausdehnung zu vervollständigen. Was ist die Continuität? Sie ist das Außereinandersein und Verbundensein der Theile. Aber was bedeutet außereinander, was bedeutet verbunden? Innerhalb und außerhalb, verbunden und getrennt — dies alles schließt Ausdehnung in sich; es wird dasselbe vorausgesetzt, was man erklären will; die erklärte Sache kommt in der Definition vor, unter demselben Begriff, der eben der Definition bedarf. Wenn man also sucht, was die Continuität der Ausdehnung ist, so muß man nothwendig fragen: was heißt innerhalb und außerhalb sein, verbunden und getrennt sein?

136. Man darf diese Bemerkung nicht vergessen, um sich nicht mit Erklärungen zu begnügen, die man fast in allen Büchern findet. Die Ausdehnung durch die Worte innerhalb und außerhalb definiren, heißt nichts sagen unter philosophischem Gesichtspunkt, heißt mit verschiedenen Worten nur dieselbe Sache bezeichnen. Ohne Zweifel ist die Anwendung dieser Ausdrücke am einfachsten, wenn es sich darum handelt, einfach das Phänomen zu bezeichnen; aber die Philosophie wird

dadurch sehr wenig befriedigt. Es ist dies eine praktische, keine speculative Erklärung. Dasselbe kann man sagen von der Definition der Ausdehnung durch den Raum oder die Orte. Was ist die Ausdehnung? Das Einnehmen eines Ortes; — aber, was ist der Ort? Ein Theil des Raumes durch gewisse Oberflächen begränzt; — was ist der Raum? Jene Ausdehnung, in der wir die Körper befindlich denken, oder die Capacität, sie aufzunehmen. — Allein, auch wenn die Existenz des Raumes als eine absolute Sache zugegeben wird, was ist in den Körpern selbst die Capacität, den Raum auszufüllen? Wer sieht nicht, daß man hier eine Sache durch sich selbst erklärt, daß ein Cirkel vorhanden, aus dem man nicht herauskommt? Die Ausdehnung des Raumes wird definirt durch die Capacität, aufzunehmen; die Ausdehnung der Körper durch die Capacität, auszufüllen; immer bleibt die Idee der Ausdehnung unberührt; sie wird nicht definirt; sie wird nur mit verschiedenen Worten ausgedrückt, welche eine und dieselbe Sache bedeuten.

Durch die Voraussetzung des Raumes als einer absoluten Sache kommt man nicht weiter; allein diese Voraussetzung ist überdies auch ganz willkührlich. Die Ausdehnung des Raumes als einen Terminus der Beziehung nehmen, durch den man die Ausdehnung der Körper erklären kann, heißt soviel, wie als gefunden dasjenige voraussetzen, was man suchen soll.

Wenn wir die Worte innerhalb und außerhalb erklären wollen, indem wir uns auf verschiedene bezeichnete oder bezeichenbare Punkte im Raume beziehen, so verfallen wir in denselben Fehler, wir definiren die Sache durch sich selbst; denn wir haben dieselbe Schwierigkeit rücksichtlich des Raumes, um zu wissen, was innerhalb und außerhalb, was verbunden und getrennt, was sich berührend und was entfernt ist. Wenn wir also die Ausdehnung des Raumes als eine absolute Sache annehmen, und mit Beziehung auf sie die übrigen Ausdehnungen erklären wollen, so machen wir uns die vollständigste Illusion; es handelt sich darum, die Ausdehnung an sich zu erklären;

die des Raumes bedarf der Erklärung ebenso wie die übrigen; sie voraussetzen, heißt die Frage als gelöst annehmen, die man erst lösen soll.

137. Die Ausdehnung, rücksichtlich ihrer Dimensionen, scheint unabhängig von der ausgedehnten Sache, an einem und demselben Orte zu sein. Mit absoluter Festigkeit kann sich uns eine Ausdehnung mit identischen Dimensionen darbieten, trotz des beständigen Wechsels der ausgedehnten Sache. Wenn wir den Durchgang einer Reihe von Objekten durch ein festes Gesichtsfeld annehmen, dann verändern sich die ausgedehnten Sachen unaufhörlich und die Ausdehnung bleibt dieselbe. Nehmen wir an, es werde ein Tuch vor einem Fenster vorbeigezogen, durch das wir blicken; die ausgedehnte Sache ist beständig verschieden; denn der Theil des Tuches, den wir in dem Augenblick A sehen, ist verschieden von dem, den wir in dem Augenblick B sehen, und gleichwohl hat sich die Ausdehnung in ihren Dimensionen nicht geändert. Dies bezieht sich zunächst nur auf die Oberflächen; es ist aber nicht schwer, dasselbe auch auf die Körper anzuwenden. Ein Ort kann successiv von unendlich vielen Materien erfüllt werden, während das Volumen seiner Capacität stets dasselbe bleibt. An der Identität der gedachten Ausdehnung haben die Wände des Gefäßes keinen Antheil; denn an denselben Ort, den jenes einnimmt, können unzählig viele Gefäße von derselben Ausdehnung gestellt werden; die angränzende Luft oder ein anderer Körper, der die Wände des Gefäßes umgiebt, hat ebensowenig Beziehung zur Identität der Ausdehnung; denn diese Luft kann wechseln, und wechselt in der That beständig, ohne daß das Volumen sich ändert.

138. Die Festigkeit der Dimensionen, trotz der Verschiedenheit der Objekte, beweist nichts zu Gunsten der reinen Subjektivität der Ausdehnung, auch wenn man die Objekte, die sich verändert haben, als ununterscheidbar annimmt; im Gegentheil würde folgen, daß die Verschiedenheit der Dimensionen zu Gunsten ihrer Objektivität spräche, und folglich das Argument sich gegen die Gegner mit derselben Kraft zurück-

wendete. Diese Festigkeit zeigt uns an, daß es verschiedene Objekte giebt, welche einen ähnlichen Eindruck hervorbringen können, und daß wir uns eine Idee von einer bestimmten Dimension oder von einer Figur machen können, absehend von dem besonderen Objekte, dem sie entspricht oder entsprechen kann. Niemand zweifelt daran, daß die Vorstellung der Dimensionen in uns vorhanden ist, ohne daß wir nothwendig haben, sie auf irgend etwas im Besonderen zu beziehen; die Frage ist nur, ob diese Dimensionen realisirt sind, und welches ihre Natur ist, unabhängig von ihren Beziehungen zu uns.

139. Wenn wir annehmen, daß die gedachte Continuität kein äußeres Objekt hat, weder in dem reinen Raume, noch in den Körpern, worauf reducirt sich dann die körperliche Welt? Auf eine Verbindung von Wesen, die auf eine oder die andere Weise, und in gewisser Ordnung ihre Einwirkung auf unser Wesen ausüben.

Man beachte, daß die Schwierigkeiten, welche sich gegen die Verwirklichung der phänomenalen Continuität erheben, nicht dadurch beseitigt werden, daß man auf die Bedürfnisse des körperlichen Organismus des sinnlichen Wesens sich beruft. Wer da sagte: Wie können die äußeren Wesen Einwirkung auf uns ausüben, wenn sie in sich nicht die Continuität haben, mit der sie sich uns darstellen? Wie können sie Einfluß haben auf unsere Organe? der würde dadurch beweisen, daß er den Stand der Frage nicht begriffen hat; denn es ist evident, daß, wenn wir die äußere Welt der wirklichen Continuität berauben, und ihr bloß die phänomenale lassen, unser Organismus selbst derselben beraubt sein wird, der ja nur einen Theil eben dieses Universums ausmacht. Hier ist eine wechselseitige Beziehung vorhanden, eine Art von Parallelismus der Phänomene und Realitäten, die sich gegenseitig erklären und vervollständigen. Wenn das Universum eine Verbindung von Wesen ist, die auf uns in gewisser Ordnung wirken, dann wird unser Organismus eine andere Verbindung von Wesen sein, die den Einfluß in

derselben Ordnung empfängt; entweder wird also keine der beiden Sachen erklärt, oder die Erklärung der einen wird die der anderen sein; wenn jene Ordnung fest und constant ist, und die Correspondenz dieselbe, dann ändert sich nichts, welche Hypothese man auch immer für die Erklärung des Phänomens annehme.

140. Man vergesse auch nicht, daß es in diesem Theile der Philosophie sich um die Erkenntniß der Realität handelt, indem man sie der Bedingung unterwirft, das Phänomen zu erklären und sich nicht in Widerspruch mit der Ordnung unserer Ideen zu stellen.

Man könnte denen, welche der äußeren Welt die phänomenalen oder anscheinenden Eigenschaften der Continuität nehmen, entgegnen, daß sie die Geometrie vernichten, welche sich auf die Idee des phänomenalen Zusammenhängenden (continuum) gründet; aber diese Schwierigkeit wankt in ihrem Fundamente, da sie voraussetzt, die geometrische Idee sei phänomenal, während sie vielmehr transcendental ist. Wir haben bereits gesehen, daß die Idee der Ausdehnung keine Sensation, sondern eine reine Idee ist, und daß die imaginären Vorstellungen, in denen sie sich versinnlicht, nicht die Idee, sondern Formen sind, mit denen die Idee selbst sich bekleidet.

141. Jede phänomenale Ausdehnung bietet sich uns mit einer bestimmten Größe dar, und die Geometrie sieht von jeder Größe ab. Die Theoreme und Probleme beziehen sich auf die Figuren im Allgemeinen, gänzlich abgesehen von ihrer besonderen Gestalt, und wenn diese in Betracht kommt, so geschieht dies nur, insofern sie relativ ist. Bei Triangeln von gleichen Basen werden die von größerer Höhe auch größer an Oberfläche sein; hier bezieht sich das Wort größer zwar auf die Gestalt, aber auf keine absolute, sondern eine rein relative Gestalt; es handelt sich nicht so fast um die Größe, als um die Beziehung der Größen. Das Theorem wird sich deßhalb verwirklichen, sei es, daß man von Triangeln von einer unermeßlichen Ausdehnung, sei es, daß man von unendlich

kleinen Triangeln spricht. Die Geometrie sieht also absolut ab von den Größen, als Phänomenen betrachtet, und bedient sich derselben nur, insofern die sinnliche Darstellung der intellektuellen Wahrnehmung zu Hülfe kommen kann.

142. Dies ist eine wichtige Wahrheit, welche noch klarer hervortreten wird, wenn ich das System Condillac's in dem Abschnitt über die Ideen widerlegen und zeigen werde, daß auch nicht einmal diejenigen, welche wir von den Körpern haben, eine umgeformte Sensation sind oder sein können. Nach diesen Prinzipien ist die Geometrie die Wissenschaft einer Ordnung von Wesen, welche ihre reinen Ideen in einer phänomenalen Vorstellung versinnlicht. Diese Vorstellung ist nothwendig, vorausgesetzt, daß die Geometrie sich in einem Wesen befindet, das diesem Phänomen unterworfen ist; aber an sich und wenn die Wissenschaft in ihrer ganzen Reinheit betrachtet wird, ist jene Vorstellung nicht nothwendig.

143. Damit diese Lehre nicht so sonderbar erscheine und sich annehmbarer zeige, will ich die Frage aufstellen, ob die reinen Geister die geometrische Wissenschaft besitzen? Ohne Zweifel wird die Antwort bejahend lauten; denn sonst müßte man schließen, daß Gott, der Urheber des Universums, den man mit tiefer Weisheit den großen Geometer genannt hat, die Geometrie nicht kennt. Hat nun aber Gott jene Vorstellungen, unter denen wir uns die Ausdehnung einbilden? Nein; diese Vorstellungen sind eine Art Fortsetzung der Sinnlichkeit, die sich in Gott nicht findet; sie sind die Ausübung des inneren Sinnes, der in Gott nicht vorhanden ist. Es sind jene Vorstellungen, welche der heilige Thomas phantasmata nennt, welche, nach eben diesem heiligen Lehrer, sich in Gott nicht finden, noch in irgend einem reinen Geiste, ja nicht einmal in der vom Körper getrennten Seele. Also ist die geometrische Wissenschaft möglich und existirt in der That ohne die sinnliche Vorstellung; also ist es nicht unstatthaft, zwei Ausdehnungen zu unterscheiden, eine phänomenale und eine reale, ohne daß dadurch weder die Realität, noch das Phänomen vernichtet wird,

wenn nur zwischen beiden die gehörige Correspondenz bleibt, wenn nur der Faden nicht zerrissen wird, der unser Wesen mit den anderen Wesen verknüpft, indem man die Bedingungen unserer Natur mit denen der Objekte, die sich ihr darbieten, in Widerspruch setzt.

Anmerkung. (IV.)

Die Scholastiker trennten stets mit großer Sorgfalt das sinnliche Gebiet vom intelligiblen. Kant ist nicht der erste gewesen, der die Gränzen entdeckt hat, welche die intelligible Welt von der sinnlichen scheiden; die Dinge an sich als Objekte eines reinen Verstandes, noumena, wie er sie nennt, und die Dinge, insofern sie vorgestellt sind in der sinnlichen Anschauung, phaenomena. Die sinnlichen Vorstellungen waren nach der Meinung der Scholastiker so weit davon entfernt, für die Intelligenz hinzureichen, daß man ihnen sogar den Charakter der Intelligibilität absprach. Der Geist konnte die sinnlichen Dinge erkennen, aber dazu war es für ihn nöthig, sie von den materiellen Bedingungen zu abstrahiren; durch seine Beschränkung hatte er die Anschauung der Objekte in sinnlichen Vorstellungen nöthig; conversio ad phantasmata: aber diese Anschauungen waren nicht der intellektuelle Akt, sondern eine nothwendige Bedingung für seine Ausübung. Aus dieser Theorie entsprang die des intellectus agens, worüber Einige mit allzugroßer Leichtfertigkeit gelacht haben. Diese Hypothese, sei ihr innerer Werth, welcher er wolle, wird von sehr gewichtigen Betrachtungen unterstützt, wenn man, absehend von den Formen, in denen sie vorgetragen wurde, sich allein an ihre ideologische Tiefe hält.

Wenn man einige Stellen der transcendentalen Logik von Kant über die phaenomena und noumena liest, über die sinnliche Anschauung, die in den reinen Begriffen nothwendig ist, über den Unterschied zwischen diesen und jener, über die sinnliche und intelligible Welt, die den sensitiven und intellektuellen Fähigkeiten entspricht, so möchte man vermuthen, der deutsche Philosoph habe die Scholastiker gelesen. Es verschlägt nichts, daß er von den Lehren der Schulen sich entfernt; die Autoren, denen wir etwas verdanken, sind nicht immer bloß diejenigen, deren Meinungen wir theilen.

Wenn ich von den Ideen handeln werde, werde ich Gelegenheit erhalten, meine Meinungen über diesen Punkt auseinanderzusetzen;

für jetzt will ich mich damit begnügen, einige Stellen des heiligen Thomas, des berühmtesten Repräsentanten der scholastischen Philosophie, hier zu citiren. Aus ihnen wird der Leser die Nothwendigkeit der sinnlichen Vorstellungen, phantasmata, für uns ersehen, sowie die Gränzlinien zwischen diesen Vorstellungen und dem rein intellektuellen Gebiet.

(Pars I. Q. LXXIX. art. 3.) Sed quia Aristoteles non posuit formas rerum naturalium subsistere sine materia, *formae autem in materia existentes non sunt intelligibiles actu*, sequebatur, quod naturae, seu formae rerum sensibilium, quas intelligimus, non essent intelligibiles actu. Nihil autem reducitur de potentia in actum, nisi per aliquod ens actu: sicut sensus fit in actu per sensibile in actu. Oportet igitur ponere aliquam virtutem ex parte intellectus, quae faceret intelligibilia in actu per abstractionem specierum *a conditionibus materialibus*. Et haec est necessitas ponendi intellectum agentem.

(Pars I. Q. LXXIX. art. 4.) Ad cujus evidentiam considerandum est, quod supra animam intellectivam humanam, necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat.....

Nihil autem est perfectius in inferioribus rebus anima humana. Unde oportet dicere, quod in ipsa sit aliqua virtus derivata a superiori intellectu, per quam possit *phantasmata illustrare*. Et hoc experimento cognoscimus, dum percipimus *nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia*.

(Pars I. Q. LXXXIV. art. 1.) Hoc autem necessarium non est: quia etiam in ipsis sensibilibus videmus, quod forma alio modo est in uno sensibilium, quam in altero; puta cum in uno est albedo intensior, in alio remissior, ut cum in uno est albedo cum dulcedine, in alio sine dulcedine. Et per hunc etiam modum, forma sensibilis alio modo est in re, quae est extra animam, et alio modo in sensu, qui suscipit formas sensibilium absque materia, sicut colorem auri sine auro. Et similiter intellectus species corporum, quae sunt materiales et mobiles, recipit immaterialiter, et immobiliter, secundum modum suum, nam receptum est in recipiente per modum recipientis. Dicendum est ergo, quod anima per intellectum cognoscit corpora *cognitione immateriali, universali et necessaria*.

(Pars I. Q. LXXXIV. art. 6.) Et ideo ad causandam

intellectualem operationem secundum Aristotelem non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius, quia agens est honorabilius patiente, ut ipse dicit. Non autem ita, quod intellectualis operatio causetur ex sola impressione aliquarum rerum superiorum, ut Plato posuit, sed illud superius et nobilius agens, quod vocat intellectum agentem, de quo jam supra diximus quod *facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia in actu*, per modum abstractionis cujusdam. Secundum hoc ergo, ex parte phantasmatum intellectualis operatio a sensu causatur. Sed quia phantasmata non sufficiunt immutare intellectum possibilem, sed oportet, quod fiant intelligibilia actu per intellectum agentem, non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis quodam modo est materia causae.

XX. Kapitel.

Ob es absolute Größen gebe.

144. Die oben vorgetragene Lehre wird noch wahrscheinlicher, wenn man beachtet, daß alle rein intellektuellen Wahrnehmungen der Ausdehnung sich auf die Erkenntniß von Verhältniß und Beziehungen beschränken. In den Augen der Wissenschaft, selbst der geometrischen, scheint es hier nichts Absolutes zu geben; das Absolute in Allem, was die Ausdehnung betrifft, ist eine rohe Vorstellung, zu deren Vernichtung die Beobachtung der Phänomene selbst hinreicht.

In dem Gebiete der Erscheinungen giebt es keine absolute Größe; alle sind relativ; auch bilden wir uns nicht einmal die Idee einer Größe, es sei denn mit Rücksicht auf eine andere, die uns zum Maße dient. Das Absolute ist die Zahl, nicht die Ausdehnung; die Größe ist absolut, insofern sie gezählt wird, nicht an und für sich. In einer Oberfläche von 4 Quadratfuß sind zwei Ideen enthalten; die Zahl der Theile, auf die sie bezogen wird, und die Klasse dieser Theile; die Zahl ist eine

feste Idee; aber die Klasse dieser Theile ist rein relativ. Dies will ich anschaulich zu machen suchen.

145. Wenn ich sage: eine Oberfläche von 4 Quadratfuß, so ist die Zahl 4 eine einfache, feste Idee, welche durch nichts verändert wird; aber wenn ich wissen will, was ein Quadratfuß ist, so kann ich es nur durch Beziehungen erklären. Man frägt mich, was ein Quadratfuß sei, und ich weiß nur zu antworten, indem ich auf die Vergleichung des Quadratfußes mit der Quadratelle oder dem Quadratzoll mich berufe; allein man kann wiederum fragen, was ein Quadratzoll, was eine Quadratelle sei, und ich sehe mich abermals genöthigt, auf andere größere oder kleinere Maße mich zu beziehen, z. B. auf Quadratmeilen oder Quadratlinien. Wo finde ich eine absolute Größe? Nirgends. Versuchen wir es.

146. Wird dieses feste Maß vielleicht eine Dimension meines Körpers sein? Die Hand, der Fuß, der Ellbogen? Allein, wer sieht nicht, daß die Dimensionen meines Körpers nicht das allgemeine Maß sind, und daß hier alle Menschen gleiche Ansprüche machen könnten. Wer sieht nicht, daß die Dimensionen eines Gliedes, auch in demselben Individuum, tausend mehr oder weniger merkbaren Veränderungen unterworfen sind? Oder will man den Radius der Erde, oder eines anderen Himmelskörpers zum festen Maße nehmen? Doch keiner verdient den Vorzug vor dem anderen. Jeder weiß, daß die Astronomen zuweilen den Radius der Erde, zuweilen den ihres Kreislaufes als Einheit nehmen. Und überdies, wenn wir annehmen, daß diese Radien zu verschiedenen Zeiten größer oder kleiner waren, könnten wir sie ohne Unterschied zum Maße nehmen? Wenn wir sie anderen Objekten vorziehen, so geschieht es, weil wir sie als unveränderlich voraussetzen, ebenso wie wir die Maße gewöhnlich von Metall oder einer anderen harten Materie machen, damit diese sich nicht leicht verändere.

Diese Größen betrachten auch die Astronomen selbst als rein relativ; eine und dieselbe halten sie bald für unendlich

groß, bald für unendlich klein, je nach dem Gesichtspunkt, unter dem sie dieselbe betrachten. Der Radius des Erdumlaufes ist unendlich groß, wenn er mit einer kleinen Unebenheit an der Oberfläche der Erde verglichen wird, und er ist eine unendlich kleine Größe, wenn man ihn vergleicht mit der Entfernung der Fixsterne.

Von den Maßen selbst, die wir als constante betrachten, bilden wir uns nur eine Idee, wenn wir sie auf die gewöhnlichen Handmaße beziehen; was stellt uns die Größe des Erdradius dar, wenn wir nicht wissen, wie viel Millionen Meter sein Werth beträgt? Was stellt uns seinerseits ein Meter dar, wenn wir ihn nicht auf eine constante Sache beziehen?

147. Es giebt, könnte man einwenden, etwas Absolutes in den Größen; ein Fuß z. B. ist jene Länge, welche wir sehen und fühlen, nicht mehr und nicht weniger; die Oberfläche einer Quadratelle ist eben das, was wir sehen und fühlen, nicht mehr und nicht weniger; und dasselbe kann man auf die Körper anwenden. Wir brauchen nicht anderswo zu suchen, was sich uns in der sinnlichen Anschauung auf so klare Weise darstellt. Dieser Einwand setzt voraus, daß in der Anschauung etwas Festes und Constantes vorhanden; doch dies ist falsch. Untersuchen wir die Erfahrung.

Wahrscheinlich sehen die Menschen die Größen mit vieler Verschiedenheit, je nach der Disposition ihrer Augen. Jeder weiß, daß dies der Fall ist, wenn gewisse Entfernungen dazwischen liegen; denn der Eine sieht mit vollkommener Klarheit, was der Andere kaum ahnt; für den Einen ist eine Oberfläche, was für den Anderen nicht einmal ein Punkt ist. Wir erfahren Alle täglich die große Verschiedenheit der Größen in den Objekten, wenn wir die Brille aufsetzen oder abnehmen, oder Brillen von verschiedener Stärke gebrauchen. In der phänomenalen Größe ist also nichts Festes vorhanden; Alles ist beständigen Veränderungen unterworfen.

Wenn wir mikroskopische Augen hätten, so würden uns die Objekte, welche uns jetzt unsichtbar sind, mit großen Dimensionen

erscheinen, und da die mikroskopische Vollkommenheit bis in's Unendliche fortgesetzt werden kann, ist es nicht absurd, anzunehmen, daß es Thiere gebe, denen dasjenige, was für uns unsichtbar ist, größer erscheint, als uns der Radius der Erde. Die Construction des Auges läßt sich auch umgekehrt denken, und da auch in diesem Falle die Progression bis in's Unendliche fortgehen kann, so könnte eine Größe, die für uns unermeßlich ist, in diesem Falle noch unsichtbar sein. Für ein solches Auge mit colossaler Vision wäre der Erdball vielleicht ein unwahrnehmbares Atom, und geschieht nicht dasselbe durch die bloße Annahme der Entfernung? Zeigen sich uns nicht Massen von unermeßlicher Größe als überaus kleine leuchtende Punkte am Himmelsgewölbe?

148. Aus diesen Betrachtungen folgt mit aller Evidenz, daß es in der gesehenen Größe nichts Absolutes giebt, daß hier Alles relativ ist, daß es von der Gewohnheit, von der Construction des Organes und von anderen Umständen abhängt, ob die Objekte uns größer oder kleiner erscheinen. Wenn man über diesen Gegenstand nachdenkt, so bemerkt man, daß die Verschiedenheit in den Erscheinungen ein tief philosophischer Gegenstand ist; denn man entdeckt keine nothwendige Beziehung zwischen der Größe des Organes und der des Objektes. In welchem Verhältniß steht eine Oberfläche von wenigen Linien, wie unsere Netzhaut, zu der Größe der Oberflächen, die auf ihr sich malen?

149. Wenn wir vom Gesicht zum Gefühl übergehen, so finden wir keine größeren Motive, um die Festigkeit der phänomenalen Größe zu begründen. Dieser Sinn giebt uns die Idee der Größen durch die Zeit, welche wir brauchen, um über sie hinzufahren, und die Schnelligkeit unserer Bewegung; die Ideen der Zeit und der Schnelligkeit sind gleichfalls relativ, und beziehen sich ihrerseits wieder auf den durchlaufenen Raum. Wenn wir die Schnelligkeit messen wollen, so sagen wir, sie sei der Raum, dividirt durch die Zeit; wenn wir die Zeit messen wollen, sagen wir, sie sei der Raum, dividirt durch die

Geschwindigkeit; und wenn es sich darum handelt, den Raum zu messen, so bezeichnen wir ihn als das Produkt aus Geschwindigkeit und Zeit. Hier ist eine Verbindung von Ideen und correlativen Dingen; die einen können nicht ohne die anderen gemessen werden, und ihr Maß ergiebt sich aus der Verbindung ihrer Beziehungen. Was zeigt dies an? Es zeigt an, daß in diesen Ideen nichts Absolutes vorhanden, daß Alles relativ ist; denn sie haben den Charakter einer jeden Beziehung, welche unvollkommen bleibt, oder vielmehr keine ist, wenn ihr der Terminus fehlt, auf den sie sich richtet.

150. Wenn wir diese Maße durch den Eindruck bestimmen wollten, den die Bewegung uns verursacht, so würden wir ebenfalls nichts erlangen. Wenn wir uns z. B. vorsetzten, den Grad der Geschwindigkeit durch die Agitation zu bestimmen, die wir in unserem Körper fühlen, so wäre das Maß verschieden, je nachdem die Agitation es wäre, und wer weiß nicht, daß diese Agitation von den größeren oder geringeren Kräften dessen abhängt, der agitirt wird, und vorzüglich von seiner Größe? Das kleine Kind, das sein Vater an der Hand führt, muß laufen, während der Vater nur einen schnellen Schritt innehält.

Um die Unmöglichkeit, mittelst der Eindrücke zu einem festen Maße zu gelangen, anschaulich zu machen, vergleichen wir die Bewegung eines Pferdes mit der eines mikroskopischen Thieres. Das Pferd wird eine Elle vorwärts kommen mit einer Bewegung, die es kaum gemerkt hat; um dieselbe Entfernung zurückzulegen, wird das mikroskopische Thier all' seine Aktivität entfalten und vielleicht einen ganzen Tag laufen müssen. Das Pferd wird kaum glauben, sich bewegt zu haben, und das arme Thierchen wird sich am Abend so ermüdet fühlen, wie Jemand, der eine sehr lange Tagereise zurückgelegt; man vergleiche nun die Bewegung des Pferdes mit der jener Riesen der Fabel, die, um den Himmel zu ersteigen, einen Berg auf den anderen setzten, und man wird sehen, daß dasjenige, was

für das Pferd ein langer Lauf ist, für den Riesen zu einer unbedeutenden Bewegung der Beine wird.

151. In diesem Punkte scheint die Kunst mit der Wissenschaft übereinzustimmen. In der Kunst bedeutet die Größe nichts; das Einzige, worauf man hier sieht, ist das Verhältniß oder die Beziehung. Das feinste Miniaturgemälde stellt uns die Person mit gleicher Lebendigkeit vor, wie ein anderes, das sie uns in Lebensgröße zeigt. Man wende dasselbe Prinzip auf all' die verschiedenen Objekte an, welche die Kunst umfaßt; in keinem wird man finden, daß der künstlerische Gedanke sich direkt auf die Größe bezieht; das Ebenmaß, das Verhältniß, das Relative ist Alles; das Absolute ist nichts. So sehen wir das System der Beziehungen übertragen auf das Gebiet der Erscheinungen, inwiefern diese jene Fähigkeiten afficiren, die des Wohlbehagens fähig sind, und es steht die Vernunft in wunderbarer Weise mit dem Gefühl in Harmonie, ganz ebenso, wie wir den Verstand und den Sinn in Harmonie miteinander gefunden haben.

XXI. Kapitel.

Reine Intelligibilität der ausgedehnten Welt.

152. Die Objekte an sich verändern ihre Natur nicht durch die Verschiedenheit der Erscheinungen, die sie in einem oder in vielen Subjekten hervorbringen. Ein Polygon, das mit Geschwindigkeit rotirt, scheint uns ein Kreis zu sein; die Gestirne erscheinen uns als kleine Punkte, und wenn wir unseren Blick auf verschiedene Arten von Objekten werfen, so können wir bemerken, daß sie je nach den Umständen große Verschiedenheit der Erscheinungen darbieten. Die Natur eines Wesens besteht nicht in dem, was es scheint, sondern in dem, was es ist. Setzen wir den Fall, es gäbe im Universum kein sensitives Wesen; dann würde es Niemandem als das erscheinen, was es jetzt erscheint, in dem Gebiete der Sensibilität; denn

da die sensitiven Wesen fehlten, fehlten auch ihre Vorstellungen. Was wäre dann die Welt? Hier ist ein großes metaphysisches Problem vorhanden.

153. Ein reiner Geist, der immer als existirend angenommen werden muß, da, auch wenn alle Endlichen vernichtet würden, doch stets der Unendliche, Gott, bliebe, würde die ausgedehnte Welt erkennen *so, wie sie an sich ist*, und die sinnlichen Vorstellungen, weder die äußeren, noch die inneren, welche wir haben, nicht besitzen. Dies ist gewiß; es sei denn, daß wir Einbildungskraft und Sensibilität den reinen Geistern und Gott selbst zuschreiben wollten.

Bei dieser Voraussetzung frage ich, was würde dieser reine Geist von der äußeren Welt erkennen? oder, genauer gesprochen, was erkennt er, da ja dieser Geist existirt, und zwar mit unendlicher Intelligenz?

154. Was dieser Geist von der äußeren Welt erkennt, das *ist* die Welt; denn dieser Geist ist unfehlbar. Nun erkennt aber dieser Geist unter keiner sinnlichen Form; also ist die Welt intelligibel, ohne irgend eine der Formen der Sinnlichkeit; sie kann also das Objekt einer reinen Intelligenz sein.

In dem Gesagten liegt keine Schwierigkeit, was die Sensationen betrifft; es reicht hin, zu sagen, daß der reine Geist vollkommen das Prinzip der Causalität erkennt, das in den Objekten liegt, und das die Eindrücke hervorbringt, welche wir erfahren. Dies begreift man vollkommen, ohne daß es nöthig wäre, dem intelligenten Geist irgend eine Sensation der erkannten Sache zuzuschreiben.

Nicht so leicht ist die Erklärung dessen, was bei der Ausdehnung geschieht. Denn wenn wir sagen, er erkenne nur das Prinzip der Causalität der subjektiven Vorstellung des Ausgedehnten, so folgt, daß in den Objekten nicht wahre Ausdehnung vorhanden ist; denn da er Alles sieht, was vorhanden ist, so *ist* es nicht vorhanden, wenn er es nicht sieht. Wir stehen dann im Idealismus des Berkeley; eine äußere Welt ohne Ausdehnung ist nicht die Welt, wie sie der gesunde Sinn sich

denkt; es ist die Welt der Idealisten. Wenn wir hingegen behaupten, er erkenne die Ausdehnung, dann scheint es, daß wir ihm sinnliche Vorstellung zuschreiben; denn die vorgestellte Ausdehnung scheint die sinnliche Vorstellung einzuschließen. Was ist eine Ausdehnung ohne Linien, Oberflächen und Figuren? Und diese Objekte, wie wir sie verstehen, sind sinnliche; wenn jene Worte in anderem Sinne gebraucht werden, dann wird auch die Ausdehnung der Welt von einer anderen Art sein, wird nichts von dem sein, was wir uns vorstellen, wird eine Sache sein, von der wir keine Idee haben, und somit sind wir abermals dem Idealismus verfallen.

155. Um diese Schwierigkeit zu lösen, die in der That sehr drückend ist, giebt es kein anderes Mittel, als an die Unterscheidung sich zu erinnern, auf die ich so großes Gewicht gelegt habe zwischen der Sensation der Ausdehnung und der Idee der Ausdehnung. Die erstere kann nicht subjektiv sein, es sei denn für ein sinnliches Wesen; die letztere kann es sein, und ist es für ein rein intellektuelles Wesen. Die Ausdehnung als Sensation ist eine subjektive Sache, ist eine Erscheinung; ihr Objekt existirt in der Wirklichkeit, aber ohne daß es in seiner Wesenheit irgend etwas mehr einschließt, als was nöthig ist, um die Sensation hervorzubringen. Die Ausdehnung als Idee wird auch subjektiv sein, aber ein reales Objekt haben, das ihr entsprechen wird, um allen Bedingungen Genüge zu leisten, die in der Idee liegen.

156. Würde es nicht aber, nach dieser Theorie, zwei Geometrieen geben? Man muß unterscheiden. Die wissenschaftliche Geometrie, die rein ideale, wird dieselbe sein, unbeschadet des Unterschiedes der Geister, welche sie besitzen. Aber trotz dieser Unterschiede wird, was für die eine wahr ist, auch für die andere wahr sein. Die empirische Geometrie, oder der repräsentative Theil der Geometrie, wird verschieden sein; wir haben die Idee der unseren, nicht die der Anderen.

157. Um diese Unterscheidung besser zu verstehen, muß man beachten, daß wir in uns selbst zwei Theile in der

Geometrie bemerken können; der eine ist der rein wissenschaftliche, der andere gehört der sinnlichen Vorstellung an; in jenem liegt die Verknüpfung der Ideen, in diesem die Bilder, die besonderen Fälle, in denen wir die Ideen versinnlichen; in jenem der Grund, in diesem die Form. Allein, trotz des Unterschiedes dieser beiden Sachen, ist es uns nicht möglich, sie gänzlich zu trennen; die geometrische Idee kann nicht ohne die sinnliche Vorstellung sein; für uns ist es nothwendig, zu erkennen per conversionem ad phantasmata, wie die Scholastiker sagen. So sind also die beiden geometrischen Gebiete, das sinnliche und das intellektuelle, obwohl verschieden, doch in uns stets miteinander verbunden; theils weil die reine geometrische Idee aus dem sinnlichen Begriff entstanden ist, oder ihn nöthig hatte, um geweckt zu werden; theils auch, weil dies vielleicht eine primitive, nothwendige, unserem Geist eben dadurch, daß er mit einem Körper vereinigt ist, auferlegte Bedingung ist.

158. So erklärt es sich, wie die reine Geometrie von der sinnlichen trennbar ist, daß es daher auch nicht unstatthaft, sie in rein intellektuellen Wesen zuzugeben, ohne Beimischung irgend einer der Formen, unter denen das sinnliche Wesen sich die geometrische Idee vorstellt.

159. Was wird nun in diesem Falle die Ausdehnung an sich sein, jeder sinnlichen Form entkleidet? Auch hier müssen einige Begriffe klar gemacht werden. Wenn es sich um die der sinnlichen Formen entkleidete Ausdehnung handelt, so heißt das nicht etwa, sie solle ihrer Capacität, um *sinnlich wahrgenommen* zu werden, beraubt werden; man will nur absehen von dieser Capacität in ihren Beziehungen zu dem sinnlichen Wesen. So bleibt die Ausdehnung nicht auf einen imaginären Raum reducirt, wird nicht etwa ein unendliches und ewiges Wesen, sondern eine Ordnung von Wesen, die Verbindung ihrer constanten Beziehungen, die nothwendigen Gesetzen unterworfen sind. Was dies *an sich* sei, weiß ich nicht; aber ich weiß, daß diese constante Beziehung und diese nothwendigen Gesetze existiren; dies weiß ich rücksichtlich der

Wirklichkeit, durch die Erfahrung, welche es mir so bezeugt; rücksichtlich der Möglichkeit erkenne ich es durch das Zeugniß meiner Ideen, die durch ihre Verknüpfung meine Zustimmung mir abnöthigen mittelst ihrer inneren Evidenz.

160. Diese Evidenz bezieht sich nur auf Einen Gesichtspunkt des Objektes, dies ist wahr; in dem Objekte sind viele Dinge vorhanden, welche ich nicht erkenne; dies ist gleichfalls wahr; aber dies beweist nur, daß unsere Wissenschaft unvollkommen, nicht, daß sie trügerisch oder falsch ist.

161. Die reine Intelligibilität der sinnlichen Welt wird uns schwer zu begreifen, theils weil unsere Ideen stets begleitet werden von Vorstellungen der Einbildungskraft, theils auch, weil wir Alles mittelst bloßer Additionen und Subtraktionen der Theile erklären wollen, als ob alle Probleme des Universums sich auf Ausdrücke von Linien, Oberflächen und Volumen reduciren könnten. Die Geometrie spielt eine große Rolle in Allem, was die Beurtheilung der Phänomene der Natur betrifft; aber wenn wir in die Wesenheit der Dinge eindringen wollen, müssen wir die Geometrie verlassen, und uns mit der Metaphysik waffnen.

Es giebt keine verführerischere Philosophie, als jene, welche die Welt auf Bewegungen und Figuren reducirt; aber es giebt auch keine oberflächlichere; kaum hat man ein wenig nachgedacht über die Realität der Dinge, als man auch schon die Unzulänglichkeit eines solchen Systemes entdeckt. Dann findet man, daß, wenn auch die Einbildungskraft befriedigt ist, es doch der Verstand nicht ist; und, merkwürdig! der Verstand nimmt gleichsam eine edle Rache wegen der Täuschungen, die seine untreue Begleiterin ihm bereitet, die, da sie ihn nöthigte, auf die Objekte sich zu fixiren, in ein Meer von Finsternissen und Widersprüchen ihn verwickelte. Diejenigen, welche sich lustig machten über die Formen, die Akte, die Kräfte und andere ähnliche Ausdrücke, die mit mehr oder weniger Genauigkeit in verschiedenen Schulen angewendet wurden, hätten beachten sollen, daß auch in der physischen Welt etwas mehr vorhanden ist, als was

unseren Sinnen zugänglich, daß die Phänomene selbst, die in dem sinnlichen Gebiet sich uns darbieten, nicht durch bloße sinnliche Vorstellungen erklärt werden. Die Physik ist nicht vollkommen, wenn sie ihr Licht nicht von der Metaphysik sich erbittet.

Den besten Beweis dessen, was ich soeben ausgesprochen, werden wir im folgenden Kapitel finden, wo wir die Einbildungskraft in ihren eigenen Vorstellungen sich verwirren sehen werden.

XXII. Kapitel.

Die unendliche Theilbarkeit.

162. Die Theilbarkeit der Materie ist das Geheimniß, das die Philosophie quält. Die Materie ist theilbar, eben weil sie ausgedehnt ist; es giebt keine Ausdehnung ohne Theile. Diese werden entweder ausgedehnt sein, oder nicht; wenn sie es sind, so sind sie wiederum theilbar; wenn nicht, so sind sie einfach, und es folgt, daß wir bei der Theilung der Materie auf unausgedehnte Punkte kommen müssen.

Wenn man diese letzte Schlußfolge vermeiden will, so muß man sich auf die Theilbarkeit bis in's Unendliche berufen; obgleich diese Ausflucht mehr ein Mittel zu sein scheint, die Schwierigkeit zu umgehen, als sie zu lösen. Schon an einem anderen Orte (Kap. V.) habe ich bemerkt, daß bei der unendlichen Theilbarkeit, wie es scheint, dasselbe vorausgesetzt wird, was man läugnet. Die Theilung macht nicht die Theile, sondern setzt sie voraus; eine einfache Sache kann nicht getheilt werden; in der zusammengesetzten also, die bis in's Unendliche theilbar ist, präexistiren die Theile, in welche man sie zerlegen kann.

Stellen wir uns vor, Gott nähme mit seiner unendlichen Macht jede mögliche Theilung vor; wird die Theilbarkeit erschöpft sein? Wenn man mit Nein antwortet, dann scheint

man der Allmacht Gränzen zu setzen; wenn man Ja sagt, dann sind wir auf die einfachen Punkte gekommen; denn sonst wäre die Theilbarkeit noch nicht erschöpft.

Auch bei der Annahme, daß Gott diese Theilung nicht ausführte, ist es gewiß, daß er mit seiner unendlichen Intelligenz alle Theile sieht, in welche das Zusammengesetzte zerlegt werden kann; denn sonst würde die unendliche Intelligenz nicht die Gränze der Theilbarkeit sehen. Wenn man antwortet, diese Gränze existire nicht, und könne deßhalb nicht gesehen werden, so erwiedere ich, daß man dann eine unendliche Zahl von Theilen in jedem Theile der Materie annehmen müsse; in diesem Falle ist keine Gränze in der Theilbarkeit vorhanden, weil die Zahl der Theile unerschöpflich ist; aber diese unendliche Zahl wird, wie sie auch beschaffen sei, von der unendlichen Intelligenz gesehen werden, und alle diese Theile werden, so wie sie in Wirklichkeit sind, von ihr erkannt werden. Es bleibt also dieselbe Schwierigkeit; entweder sind sie einfach, oder zusammengesetzt; sind sie einfach, so kommt die Meinung, die wir bekämpfen, auf die Annahme der unausgedehnten Punkte zurück; sind sie zusammengesetzt, so wenden wir dasselbe Argument auf's Neue an: sie werden wiederum theilbar sein. Es wird eine neue unendliche Zahl von Theilen in jedem der Theile der ersten unendlichen Zahl entstehen; aber da diese Reihe von Unendlichkeiten stets von der unendlichen Intelligenz erkannt sein wird, so muß man nothwendig auf einfache Punkte kommen, oder sagen, die unendliche Intelligenz erkenne nicht Alles, was in der Materie vorhanden ist. Durch die Bemerkung, daß die Theile nicht aktuelle, sondern mögliche sind, beseitigt man nicht die Schwierigkeit. Erstens sind mögliche Theile schon existirende Theile; denn wenn es keine wirklichen Theile giebt, dann ist wirkliche Einfachheit vorhanden, und folglich Untheilbarkeit. Ferner: wenn sie möglich sind, so können sie wirklich werden, wenn eine unendliche Macht dazwischentritt; was sind in diesem Falle diese Theile? Sind sie ausgedehnt oder unausgedehnt? Wir kommen auf dieselbe Schwierigkeit zurück.

163. Einige sagen, daß die mathematische Quantität, oder der Körper mathematisch betrachtet, bis in's Unendliche theilbar ist, nicht aber die natürlichen Körper, weil in diesen die natürliche Form eine begränzte Quantität verlange. Dies war eine Erklärung, welche in den Schulen gegeben wurde; aber es leuchtet sofort ein, daß man ohne hinreichenden Grund jene natürlichen Formen behauptet, die eine bestimmte Quantität verlangen, über welche hinaus die Theilung nicht stattfinden kann. Dies kann weder a priori, noch a posteriori bewiesen werden; nicht a priori, weil wir die Wesenheit der Körper nicht kennen, um sagen zu können, daß es einen Punkt gebe, in dem die Theilbarkeit aufhört, weil die natürliche Form sie nicht zuläßt; nicht a posteriori, weil die Mittel der Beobachtung, über welche wir verfügen können, viel zu roh sind, um die letzte Gränze der Theilung zu erreichen, und einen Theil zu finden, der sie nicht mehr zuläßt. Überdies, wenn wir auch zu jener Quantität gelangten, über welche die Theilung nicht hinausgehen kann, so hätten wir eine wahre Quantität, denn als solche wird sie vorausgesetzt; ist es eine Quantität, dann ist sie ausgedehnt, hat also Theile, ist also theilbar. Es scheint mithin, daß es keine natürliche Form gibt, welche der Theilung Schranken setzen kann.

164. Die Unterscheidung zwischen dem mathematischen und dem natürlichen Körper scheint nicht zulässig zu sein, wo es sich um Theilbarkeit handelt; diese folgt aus der Natur der Ausdehnung selbst, welche sich *wirklich* in den natürlichen Körpern vorfindet, sowie *ideal* in dem mathematischen. Zu sagen, daß in dem natürlichen Körper die Theile nicht im Akt, sondern in der Potenz vorhanden sind, kann zweierlei bedeuten: entweder, daß sie nicht wirklich getrennt, oder, daß sie nicht verschieden sind; das Nichtgetrenntsein hat auf die Theilung gar keinen Einfluß, denn diese kann gedacht werden, ohne die Theile zu trennen; wenn man sagen will, diese seien unter sich nicht verschieden, so ist in diesem Falle die Theilung

unmöglich, denn die Theilung kann nicht einmal gedacht werden, wo keine verschiedenen Dinge sind.

165. Wie es scheint, hat man die erwähnte Unterscheidung erdacht, um nicht genöthigt zu sein, die unendliche Theilbarkeit in den natürlichen Körpern anzunehmen. Wenn man über diesen Punkt nachdenkt, so sieht man sofort, daß, wenn die Schwierigkeit bei den mathematischen Körpern noch vorhanden ist, auch das philosophische Geheimniß noch bestehen bleibt. Dieses Geheimniß wird dadurch ausgesprochen, daß keine Gränze der Theilung bezeichnet werden kann, so lange etwas Ausgedehntes vorhanden ist, und daß, wenn man, um diese Gränze zu bezeichnen, auf einfache Punkte kommt, es kein Mittel giebt, um die Ausdehnung wieder herzustellen. Die Schwierigkeit entsteht also aus der Natur der ausgedehnten Dinge selbst, seien sie nun gedacht oder verwirklicht; und das reale Gebiet muß hier alle Inconvenienzen des idealen mittragen. Wenn mit unausgedehnten Punkten die gedachte Ausdehnung nicht hergestellt werden kann, so wird ebensowenig die wirkliche hergestellt werden können, und wenn die gedachte Ausdehnung keiner Gränzen in der Theilung fähig ist, bis sie nicht auf einfache Punkte kommt, so wird es sich bei der wirklichen ebenso verhalten; da diese Inconvenienzen aus der Wesenheit der Ausdehnung selbst entstehen, sind sie von ihr unzertrennlich.

XXIII. Kapitel.

Die unausgedehnten Punkte.

166. Gegen die Existenz der unausgedehnten Punkte streiten mächtige Gründe; erstens der, daß sie in unendlicher Zahl angenommen werden müssen, denn es scheint auf andere Weise nicht möglich zu sein, zum Einfachen zu gelangen, wenn man vom Ausgedehnten ausgeht; zweitens der, daß, auch wenn man sie in unendlicher Zahl annimmt, sie unfähig sind, als Resultat die Ausdehnung zu geben. Diese beiden Gründe

sind so gewichtig, daß sie alle die Ausflüchte im entgegengesetzten Sinne entschuldbar machen; denn wie abentheuerlich sie auch erscheinen mögen, sie hören auf, dies zu sein, wenn man sie vergleicht mit der Abentheuerlichkeit, daß aus dem Einfachen sich das Ausgedehnte bilden solle, und daß es in jedem Theile der Materie noch eine unendliche Zahl von Theilen geben solle.

167. Es scheint, daß man zu unausgedehnten Punkten nur gelangen kann auf dem Wege einer unendlichen Theilung; das Unausgedehnte ist die Null in dem Gebiete der Ausdehnung, und in einer abnehmenden geometrischen Progression gelangt man nur zur Null, wenn man sie bis in's Unendliche fortsetzt. Was uns der mathematische Calcul sagt, macht die Einbildungskraft uns anschaulich. Wo immer zwei vereinigte Theile sind, ist eine Seite vorhanden, in der sie sich berühren, und eine andere äußere, an der keine Berührung stattfindet. Wenn man die innere von der äußeren trennt, so findet man zwei neue Seiten, eine, die in Berührung ist, und eine andere, die es nicht ist. Wenn wir die Theilung fortsetzen, so wird immer dasselbe geschehen; um also zum Unausgedehnten zu gelangen, müssen wir durch eine unendliche Reihe hindurchgehen, was mit anderen Worten heißt: wir werden niemals dahin gelangen. Wir sehen uns mithin genöthigt, um die Theilung bis in's Unendliche fortzusetzen, unendliche Theile vorauszusetzen, also die Existenz einer aktuellen unendlichen Zahl. Von dem Augenblick an, wo wir diese unendliche Zahl als existirend voraussetzen, scheint dieselbe sich uns in eine endliche zu verwandeln, denn wir sehen bereits ein Ende der Theilung und vor Allem sehen wir Zahlen, die noch größer sind, als sie. Nehmen wir an, daß diese unendliche Zahl von Theilen sich in einem Cubikzoll befinde; so sage ich, es giebt noch größere Zahlen, als diese vorgebliche unendliche, z. B. die der Theile eines Cubikfußes, welche 1728mal die sogenannte unendliche des Kubikzolles enthalten wird.

Hieraus folgt, daß die Meinung, es gebe unausgedehnte

Punkte, während sie die unendliche Theilung vermeiden will, auf dieselbe zurückkommt; und ihre Gegner, welche die unausgedehnten Punkte vermeiden wollen, scheinen zuletzt doch ihre Existenz anerkennen zu müssen. Die Einbildungskraft verliert sich und der Verstand verwirrt sich.

168. Die andere Schwierigkeit ist ebenso unentwirrbar. Nehmen wir an, wir wären zu den unausgedehnten Punkten gekommen, wie werden wir die Ausdehnung aus ihnen herstellen? Das Unausgedehnte hat keine Dimensionen; so viele unausgedehnte Punkte man also auch nehmen möge, man wird nie aus ihnen eine Ausdehnung bilden. Stellen wir uns vor, zwei Punkte vereinigten sich; da weder der eine noch der andere irgend einen Ort einnimmt, so werden auch beide zusammen keinen Ort ausfüllen. Man kann nicht sagen, daß sie sich gegenseitig durchdringen, denn es giebt keine Durchdringung, wenn es keine Ausdehnung giebt; man muß vielmehr sagen, da alle im Gebiete der Ausdehnung gleich Null sind, so wird ihre Summe, wie groß auch die Zahl der Posten sein mag, nie etwas Ausgedehntes geben.

169. Doch hier bietet sich eine neue Schwierigkeit dar; es ist gewiß, daß eine Summe von bloßen Nullen nur Null als Resultat giebt; doch es ist bei den Mathematikern zugegeben, daß gewisse Ausdrücke, die gleich Null sind, als Produkt eine endliche Zahl geben können, wenn man sie multiplicirt mit einer anderen unendlichen.

$0+0+0+0+\text{N}\times 0=0$; allein wenn wir den Ausdruck haben: $\frac{0}{\text{M}}=0$ und ihn multipliciren mit $\frac{\text{M}}{0}=\infty$, so ergiebt sich $\frac{0}{\text{M}}\times\frac{\text{M}}{0}=\frac{0\times\text{M}}{\text{M}\times 0}=\frac{0}{0}$, was irgend einer beliebigen endlichen Größe gleich sein kann, die wir durch A ausdrücken wollen. Dies beweist sich schon durch die bloßen Prinzipe der Elementar-Algebra, und gehen wir zu der höheren Algebra über, so erhalten wir $\frac{\text{dz}}{\text{dz}}=\frac{0}{0}=\text{B}$, indem B den

Differenzial-Coefficienten ausdrückt, der ein endlicher Werth sein kann. Können diese mathematischen Lehren dazu dienen, die Erzeugung des Ausgedehnten zu erklären, wenn man von unausgedehnten Punkten ausgeht? Ich glaube nicht.

Es springt sofort in die Augen, daß, da die Multiplication nur eine abgekürzte Addition ist, wenn eine unendliche Addition von Nullen nicht mehr als Null geben kann, auch ebensowenig durch die Multiplication etwas Anderes hervorgebracht werden wird, obgleich der andere Faktor unendlich ist. Warum lehren also die mathematischen Resultate das Gegentheil? Es ist unrichtig, daß ein solcher Widerspruch existirt; er ist nur scheinbar. Bei der Multiplication des unendlich Kleinen mit dem unendlich Großen kann man als Produkt eine endliche Quantität erhalten, weil das unendlich Kleine nicht als eine wahre Null, sondern als eine Quantität betrachtet wird, die zwar kleiner als alle denkbaren Quantitäten, die aber gleichwohl *etwas* ist. Von dem Augenblick an, wo diese Bedingung fehlte, wären alle Operationen absurd, denn sie würden sich auf ein reines Nichts beziehen. Werden wir deßhalb sagen, die Ausdrücke: $\frac{dz}{dz} = \frac{0}{0}$ seien nur approximativ? Nein; denn sie drücken die Beziehung der Gränze der Abnahme aus, von der es wahr ist, daß sie $= B$, wenn nur die Differenzialen gleich Null sind; aber da der Geometer nur die Gränze an sich betrachtet, so springt er über alle die Intervalle der Abnahme hinweg, und versetzt sich sofort in jenen Punkt, wo die wahre Genauigkeit ist. Warum operirt man also mit diesen Quantitäten? Weil die Operationen eine Art von algebraischer Sprache sind, weil sie den Weg bezeichnen, den man in der Rechnung verfolgt hat, und an die Verknüpfung der Gränze mit der Quantität, auf die sie sich bezieht, erinnern.

170. Aus der Einheit, welche selbst keine Zahl ist, entsteht die Zahl. Warum soll aus den unausgedehnten Punkten nicht die Ausdehnung entstehen können? Die Disparität ist groß. Bei dem Unausgedehnten als solchen ist nur die negative

Idee der Ausdehnung vorhanden; bei der Einheit aber bildet, wenn auch die Zahl negirt ist, die Negation doch nicht ihre Wesenheit; Niemand hat jemals die Einheit definirt als „Negation der Zahl"; das Unausgedehnte jedoch definiren wir Alle als „dasjenige, was keine Ausdehnung hat." Die Einheit ist irgend ein Wesen, im Allgemeinen genommen, indem in ihm keine Theilung betrachtet wird; die Zahl ist eine Verbindung von Einheiten; zu der Idee der Zahl gehört also die der Einheit, eines ungetheilten Wesens, indem die Zahl nichts weiter ist, als die Wiederholung dieser Einheit. Jede Zahl löst sich in die Einheit auf; eben weil sie Zahl ist, enthält sie dieselbe in einer bestimmten Weise; das Ausgedehnte kann nicht aufgelöst werden in das Unausgedehnte, es sei denn, man gehe bis in's Unendliche fort, oder nehme die Auflösung auf eine Weise vor, die wir nicht begreifen.

XXIV. Kapitel.

Eine Conjectur über den transcendentalen Begriff der Ausdehnung.

171. Die Argumente, welche sowohl für als gegen die unausgedehnten Punkte und die unendliche Theilbarkeit der Materie streiten, scheinen alle beweisend zu sein; so daß der Geist, so zu sagen, zu dem Argwohne kommt, auf einander widersprechende Beweise gestoßen zu sein. Er glaubt Absurditäten zu entdecken in der unendlichen Theilbarkeit, und Absurditäten, wenn er ihr Gränzen setzt; Absurditäten, wenn er die unausgedehnten Punkte läugnet, und Absurditäten, wenn er sie zugiebt. Wenn er die entgegengesetzte Meinung angreift, fühlt er sich unbesiegbar; aber seine Kraft verwandelt sich in tiefe Schwäche, sobald er die eigene feststellen und vertheidigen will. Und dennoch kann die Vernunft sich selbst nicht widersprechen; zwei widersprechende Beweise wären der Widerspruch der Vernunft selbst, und würden ihrem vollständigen Untergange gleich-

kommen; der Widerspruch existirt also und kann nur existiren in dem Scheine. Aber, wo steckt der Knoten? wie wird er gelöst? wer kann sich schmeicheln, dies zu erreichen? Die übergroße Zuversicht in diesem Punkte wäre ein sicheres Anzeichen, daß man den Stand der Frage nicht begreift, und die Eitelkeit würde gestraft werden durch Überführung von ihrer Unwissenheit. Nach diesen Verwahrungen sei es mir gestattet, einige Bemerkungen über diese geheimnißvolle Frage zu machen.

172. Ich neige mich zu dem Glauben, daß man bei den Untersuchungen über die ersten Elemente der Materie eine Täuschung erleidet, welche es unmöglich macht, zu einem Resultat zu gelangen. Man sucht, ob die Ausdehnung aus unausgedehnten Punkten entstehen könne, und die Methode, die man anwendet, besteht darin, sich dieselben approximativ vorzustellen, und zu untersuchen, ob mit ihnen irgend ein Theil des Raumes ausgefüllt werden kann? Dies heißt nach meiner Meinung ebensoviel, als verlangen, daß die Negation der Affirmation entspreche. Der unausgedehnte Punkt stellt uns nichts Bestimmtes dar, sondern nur die Negation der Ausdehnung; wenn wir also verlangen, daß er in Verbindung mit Anderen den Raum einnehme, so verlangen wir, daß er, der unausgedehnte, ausgedehnt sei. Es scheint hier ein Spiel der Einbildungskraft vorhanden zu sein, das uns die Ausdehnung in demselben Akte voraussetzen läßt, in dem wir ihrer ersten Erzeugung beiwohnen wollen. Der Raum, wie wir ihn begreifen, ist eine wahre Ausdehnung; und wie ich bereits gezeigt habe, die Idee der Ausdehnung selbst in ihrer ganzen Allgemeinheit; zu fingiren also, daß das Unausgedehnte den Raum ausfüllen solle, heißt verlangen, daß die Nicht-Ausdehnung sich in Ausdehnung verwandle. Dies ist allerdings dasjenige grade, was verlangt wird, und ebendeßhalb liegt hier der ganze Kern der Schwierigkeit; aber die Täuschung scheint darin zu liegen, daß man diese Schwierigkeit durch die einfache Methode der Juxtaposition lösen will, und daß man folglich von den unausgedehnten Punkten eine offenbar contradiktorische Sache verlangt.

173. Um zu erkennen, wie die Ausdehnung sich erzeugt, wäre es nöthig, sich aller sinnlichen Vorstellungen, aller Ideen, die mehr oder weniger durch das Phänomen afficirt sind, entäußern zu können, sich in die Betrachtung der Realität selbst mit so einfachem Auge, so durchdringendem Blicke, wie ein reiner Geist, versetzen zu können; es wäre nöthig, daß alle geometrischen Ideen von den phänomenalen Formen, oder allen Vorstellungen der Einbildungskraft entblößt werden, und sich dem Geiste von Allem gereinigt, was sie mit dem sinnlichen Gebiete vermischt, darbieten könnten; man müßte wissen, bis wieweit die Ausdehnung, die wirkliche Continuität mit der phänomenalen übereinstimmt, d. h. aus dem wahrgenommenen Objekte müßte Alles entfernt werden, was Beziehung zu dem Subjekte hat, das es wahrnimmt.

174. Wir sahen bereits, daß in der Ausdehnung zwei Dinge sich finden: Multiplicität und Continuität; was die erstere betrifft, so zeigt sich keine Schwierigkeit, daß sie aus den unausgedehnten Punkten entstehe; sobald nur verschiedene Einheiten da sind, entsteht die Zahl, seien diese nun einfach oder zusammengesetzt. Das Geheimniß liegt in der Continuität, in dem, was die sinnliche Anschauung uns so klar als die Basis der Vorstellungen der Einbildungskraft darbietet, und was gleichwohl den Verstand mit unentwirrbaren Netzen umstrickt. Vielleicht könnte man sagen, daß die Continuität, abgesehen von der sinnlichen Vorstellung und lediglich im transcendentalen Gebiete betrachtet, d. h. in ihrer Realität, so wie sie einem reinen Geiste sich darbieten kann, nichts weiter ist, als die constante Beziehung vieler Wesen, welche von solcher Natur sind, daß sie in dem sensitiven Wesen das Phänomen, welches wir Vorstellung nennen, hervorbringen, und in dieser Anschauung wahrgenommen werden können, die gleichsam ihr Recipient ist, und Vorstellung des Raumes genannt werden kann.

Bei dieser Hypothese ist die Ausdehnung in der äußeren Welt wirklich vorhanden, nicht bloß als ein Prinzip der Causa-

lität unserer Eindrücke, sondern als ein Objekt, das den nothwendigen Beziehungen unterworfen ist, welche wir denken.

175. Aber ist dann, wird man fragen, die äußere Welt so beschaffen, wie wir sie uns vorstellen? Hierauf ist mit der Bemerkung zu antworten, daß, in Übereinstimmung mit dem oben über die Sensationen Gesagten, es nöthig sei, sie alles dessen zu entkleiden, was diese Subjektives haben und was wir durch eine unschuldige Täuschung in Objektives verwandeln; daß endlich, was die Ausdehnung betrifft, diese in der That außer uns existirt, unabhängig von unseren Sensationen, daß sie aber, an sich betrachtet, nichts von dem hat, was wir ihr zuschreiben, sondern nur das, was der reine Geist wahrnimmt, ohne Beimischung irgend einer sinnlichen Vorstellung.

176. Es scheint nichts Unstatthaftes in der Annahme dieser Theorie zu liegen, welche zu gleicher Zeit die Realität der äußeren Welt behauptet, und die Schwierigkeiten des wahren, veredelten Idealismus beseitigt. Um meine Meinung mit wenigen Worten auszusprechen, sage ich: Die Ausdehnung an sich, das ganze Universum an sich, ist so, wie Gott es erkennt; und mit der Erkenntniß Gottes vermischt sich keine jener sinnlichen Vorstellungen, von denen unsere schwache Wahrnehmung stets begleitet ist. In diesem Falle ist das Positive, was in der Ausdehnung bleibt, die Multiplicität mit einer gewissen constanten Ordnung. Die Continuität an sich ist nichts Anderes, als diese Ordnung, und insofern sie in uns sinnlich vorgestellt ist, ein rein subjektives Phänomen, das die Realität nicht berührt.

177. Man kann sogar einen Grund dafür auffinden, warum uns diese sinnliche Anschauung gegeben ist. Unsere Seele ist mit einem organischen Körper verbunden, d. h. mit einer Verbindung von Wesen, die durch constante Beziehung miteinander und mit den übrigen Körpern des Universums verknüpft sind. Damit die Harmonie nicht gestört werde, und die Seele, die dem Organismus vorsteht, ihre Funktionen in entsprechender Weise ausüben könne, war es nöthig, daß sie eine

beständige Vorstellung dieser Verbindung von Beziehungen des eigenen und der äußeren Körper habe. Diese Vorstellung mußte gleichzeitig sein und unabhängig von den intellektuellen Combinationen; denn sonst war die Ausübung der Fähigkeiten der Seele mit der Schnelligkeit und Beständigkeit nicht möglich, welche die Befriedigung der Bedürfnisse des Lebens verlangt. Aus diesem Grunde wird allen sinnlichen Wesen, auch den nicht mit Vernunft begabten, diese Anschauung der Ausdehnung oder des Raumes gegeben worden sein, die in dem lebenden Wesen gleichsam ein Feld ohne Gränzen ist, auf dem die verschiedenen Theile des Universums sich abbilden.

XXV. Kapitel.

Harmonie des realen, phänomenalen und idealen Gebietes.

178. Wir können in der äußeren Welt zwei Naturen betrachten, eine reale und eine phänomenale; die erstere ist die eigentliche, absolute; die letztere ist relativ, steht in Bezug zu dem Wesen, welches das Phänomen wahrnimmt; durch die erste ist die Welt; durch die andere erscheint sie. Ein rein intellektuelles Wesen erkennt dasjenige, was die Welt ist; ein sinnliches Wesen erfährt dasjenige, was von ihr erscheint. In uns selbst können wir diesen Dualismus bemerken; insofern wir sinnlich sind, erfahren wir das Phänomen; insofern wir intelligent sind, geben wir uns Mühe, wenn wir auch die Realität nicht erkennen, dieselbe doch mit Hülfe von Schlüssen und Conjecturen zu ahnen.

179. Die äußere Welt in ihrer realen Natur, gänzlich abgesehen von der phänomenalen, ist keine Täuschung. Ihre Existenz ist uns nicht allein durch die Phänomene bekannt, sondern auch durch die Prinzipe des reinen Verstandes, die über alles Individuelle und Zufällige erhaben sind. Diese Prinzipe, gestützt auf die Thatsachen der Erfahrung, d. h. auf

die Sensationen, deren Existenz uns der innere Sinn bezeugt, versichern uns, daß die Objektivität der Sensationen oder der Realität der äußeren Welt eine Wahrheit ist.

180. Diese Unterscheidung zwischen dem Wesentlichen und dem Zufälligen, dem Absoluten und Relativen, war in den Schulen schon bekannt. Die Ausdehnung wurde nicht als die Wesenheit der Körper, sondern als ein Accidens betrachtet; die Beziehungen der Körper zu unseren Sinnen gründeten sich nicht unmittelbar auf die Wesenheit, sondern auf die Accidenzien. Die Wesenheit der Körper constituirten gemeinschaftlich die Materie und die substanzielle Form, indem die Materie die Form empfängt, und die Form die Materie aktivirt. Weder die Materie noch die substanzielle Form waren unmittelbar wahrnehmbar durch den Sinn, denn diese Wahrnehmung bedurfte der Bestimmung der Figur und anderer Accidenzien, die von der Wesenheit des Körpers verschieden sind.

So unterschieden die Scholastiker die sinnlichen Objekte in 3 Klassen: das Eigenthümliche, das Gemeinschaftliche und das Zufällige: proprium, commune, et per accidens. Das Eigenthümliche ist dasjenige, was sich unmittelbar dem Sinne darbietet, und nur durch einen einzigen wahrgenommen wird: die Farbe, der Ton, der Geruch und der Geschmack. Das Gemeinschaftliche ist jenes, was durch verschiedene Sinne wahrgenommen wird, wie die Figur, die ein Objekt des Gesichtes und des Gefühles ist. Das Zufällige (per accidens) ist dasjenige, was direkt durch keinen Sinn wahrgenommen wird, was unter den sinnlichen Qualitäten verborgen ist, und nur durch diese entdeckt wird: wie die Substanzen. Das Sensible per accidens ist mit den sinnlichen Qualitäten verknüpft; aber diese bieten es dem Geiste nicht dar, wie ein Bild das Original, sondern wie ein Zeichen die bezeichnete Sache. Deßhalb legten sie dem Sensiblen per accidens nicht die Hervorbringungen von Spezies bei, um die sensitive Fähigkeit in den Akt zu setzen; es war vielmehr intelligibel als sensibel.

181. In der körperlichen Welt, in ihrem Wesen

betrachtet, ist es nicht nöthig, irgend etwas anzunehmen, was der sinnlichen Vorstellung ähnlich sei; wohl aber ist es nothwendig, eine Correspondenz zwischen dem Objekt und der Idee anzunehmen; sonst müßte man zugeben, daß die geometrischen Wahrheiten durch die Erfahrung umgestoßen werden können.

182. Obgleich die Ausdehnung nichts weiter, als eine Ordnung von Wesen ist, von der wir uns keinen vollkommenen Begriff machen können, weil es uns nicht gegeben ist, die Ideen jeder sinnlichen Form zu entkleiden, so muß doch diese Ordnung unseren Ideen, und selbst unseren sinnlichen Vorstellungen entsprechen, insofern es nöthig ist, um die Wahrheit der Ideen zu bestättigen. Es ist evident, daß das phänomenale Gebiet, obgleich vom realen unterschieden, gleichwohl mit demselben verknüpft und von ihm unabhängig ist durch constante Gesetze; wenn wir annehmen, daß kein Parallelismus zwischen der Realität und dem Phänomen vorhanden, und daß in jenem nicht alle die Bedingungen liegen, welche nothwendig sind, um die Anforderungen des anderen zu befriedigen, so ist kein Grund vorhanden, warum die Phänomene constanten Gesetzen unterworfen sind, und wir in unserer Erfahrung nicht unaufhörliche Verwirrung erleiden. Wenn man keine feste und constante Correspondenz zwischen der Realität und der Erscheinung annimmt, dann verwandelt sich die Welt für uns in ein Chaos und wird uns jede regelmäßig geordnete Erfahrung unmöglich.

183. Entwickeln wir die ausgesprochene Bemerkung noch weiter. Einer der Elementarsätze der Geometrie lautet: die dem Scheitel gegenüberliegenden Winkel sind gleich. Um seine Wahrheit zu beweisen, bedarf ich die innere Anschauung von zwei Linien, welche sich durchschneiden und nach beiden Seiten verlängern; aber der geometrische Satz beschränkt sich auf keine der besonderen Anschauungen, sondern er dehnt sich auf alle denkbaren aus, ohne irgend eine Gränze in ihrer Zahl, ohne irgend eine Bestimmung in Betreff des Maßes der Winkel, noch der Länge der Linien, noch ihrer Lage im Raume. Dies ist die reine Idee, die unzählige Fälle umfaßt, während die

sinnliche Anschauung nur einen einzigen darstellt, wenn es sich um eine und dieselbe Zeit handelt und verschiedene in isolirter Weise, wenn die Vorstellungen successiv sind. Der Geist beschränkt sich nicht darauf, diese Beziehung zwischen den Ideen zu behaupten, sondern wendet ebendasselbe auf die Wirklichkeit an, und sagt: wo immer sich die Bedingungen dieses idealen Gebietes verwirklichen, wird auch in dem realen sich dasselbe verwirklichen, was ich in meinen Ideen sehe, und wenn diese Bedingungen sich nicht mit aller Genauigkeit verwirklichen, so wird im Verhältniß dazu sich auch mehr oder weniger die ausgesprochene Beziehung verwirklichen; je feiner die wirklichen Linien sind, welche gezogen werden, je mehr sie sich der Vollkommenheit in Bezug auf ihre Geradheit nähern, um so mehr wird sich annähernd die Beziehung der Gleichheit der Winkel verwirklichen. Diese Überzeugung gründet sich auf das Prinzip des Widerspruches, welches falsch wäre, wenn der Satz sich nicht verwirklichte, und findet ihre Bestättigung in der Erfahrung, insofern diese einigermaßen die im idealen Gebiet gesetzten Bedingungen erreichen kann.

184. Was entspricht nun aber in der Wirklichkeit jenem Satze? Eine existirende oder wirkliche Linie wird eine Ordnung von Wesen sein; zwei Linien, welche sich durchschneiden, werden zwei Ordnungen von Wesen sein, mit einer bestimmten Beziehung; der Winkel wird das Resultat dieser Beziehung, oder besser, die Beziehung selbst sein, und die Gleichheit des entgegenliegenden Winkels wird die Correspondenz dieser Beziehungen in Rücksicht der Gleichheit sein durch die Fortsetzung derselben Ordnung in umgekehrter Weise. Diese Verbindung von Beziehungen zwischen den Ordnungen der Wesen und die Correspondenz dieser Ordnungen unter sich wird dasjenige sein, was in der Wirklichkeit der rein geometrischen Idee, oder vielmehr der von jeder sinnlichen Vorstellung getrennten Idee entspricht. Wenn nur die Beziehungen der Idee ihre entsprechenden Objekte in den Beziehungen der Wirklichkeit haben, so existirt die Geometrie nicht bloß im idealen, sondern auch im realen

Gebiet. Da das Phänomen, oder die sinnliche Vorstellung, denselben Bedingungen, wie die Idee, unterworfen ist, indem es im Gebiete der Phänomene gleichfalls gewisse Beziehungen in demselben Sinne, wie in der Idee und in der Thatsache giebt, so sehen wir die Idee, das Phänomen und die Wirklichkeit in Übereinstimmung, und es ist erklärt, warum das intellektuelle Gebiet durch die Erfahrung seine Bestättigung erhält, und diese ihrerseits mit aller Sicherheit von jenem geleitet wird.

185. Diese Harmonie muß eine Ursache haben; man muß ein Prinzip suchen, worin man den hinreichenden Grund dieser wunderbaren Übereinstimmung zwischen so verschiedenen Dingen finden kann. Hier entstehen neue Probleme, die einerseits den Verstand umdunkeln, und andererseits ihn erweitern und erheben durch das großartige Schauspiel, das sie seinem Blicke darbieten, durch das unermeßliche Feld, auf welchem sich zu ergehen sie ihn einladen.

XXVI. Kapitel.

Charakter der Beziehungen des realen Gebietes zum phänomenalen.

186. Ist die Übereinstimmung der Idee, des Phänomens und der Realität nothwendig, d. h. gründet sie sich auf die Wesenheit der Dinge, oder ist sie durch den freien Willen des Schöpfers festgestellt?

Wenn die Welt keine andere Realität, als die durch die sinnliche Vorstellung ausgedrückte hätte, wenn die Erscheinungen eine genaue Copie des innersten Wesens der Dinge enthielten, dann müßte man nothwendig sagen, daß diese Übereinstimmung unveränderlich, und daß die Dinge nichts Anderes sind, als was sie zu sein scheinen; daß sie, vorausgesetzt, daß sie existiren, so sein müssen, wie sie erscheinen, und zwar durch absolute Nothwendigkeit, denn nichts kann in Widerspruch mit seinem eigenen constituirenden Begriffe stehen. Was jetzt

ausgedehnt ist, wäre nothwendig ausgedehnt, und könnte es durchaus nur in derselben Weise sein, wie es uns scheint, und unter denselben Bedingungen; die Beziehung der Körper zu einander wäre nothwendig denselben phänomenalen Gesetzen unterworfen; Alles, was eine Entfernung von dieser Ordnung wäre, würde ein Widerspruch sein, über den selbst die Allmacht nichts vermöchte.

187. Die Körper zeigen sich uns in der sinnlichen Anschauung mit bestimmten Größen, und diese in bestimmter, fester Beziehung, welche wir berechnen, indem wir sie mit einer unbeweglichen Ausdehnung vergleichen, als welche wir den Raum uns vorstellen. Durch die Größe nehmen die Körper einen gewissen, ebenfalls bestimmten, wenn auch mit der Bewegung veränderlichen Ort ein. Durch die Beziehung der Größen nehmen sie einen größeren oder kleineren Ort ein, und schließen sich wechselseitig von einem und demselben aus; diese Ausschließung nennen wir Undurchdringlichkeit. Die Frage, welche sich hier darbietet, ist folgende: Sind die Bestimmung der Größen und die Beziehung derselben zu der Einnahme der Orte absolut nothwendige Dinge, so daß ihre Veränderung Widerspruch in sich schließt? Nein.

188. Die Beziehung zum Orte, wenn dieser als ein Theil des reinen Raumes betrachtet wird, bezeichnet nichts; denn wir haben bereits gesehen, daß dieser Raum nichts weiter ist, als eine bloße Abstraktion unseres Geistes, und daß er an sich keine Realität besitzt, ein Nichts ist. Die Beziehung zu ihm wird also gleichfalls nichts sein, denn die Beziehung existirt nicht, wenn der Terminus fehlt, auf den sie sich richtet. Also können alle Beziehungen der Körper zu den Orten nichts Anderes sein, als die Beziehungen der Körper zu einander.

189. Dies ist der Hauptgesichtspunkt in den gegenwärtigen Fragen; der Verstand geräth in Verwirrung, wenn er anfängt, dem Raume eine absolute Natur beizulegen, mit nothwendigen Beziehungen zu allen Körpern. Man erinnere sich an die oben vorgetragene Lehre (Kap. XII., XIII., XIV. u. XV.),

wo davon die Rede war, wie die Idee des Raumes in uns entsteht, welches Objekt in der Wirklichkeit ihr entspricht, und auf welche Weise, und es wird einleuchten, daß jene absoluten und wesentlichen Beziehungen, welche wir zwischen den Körpern und einer leeren und wirklichen Capacität zu entdecken glauben, Täuschungen unserer Einbildungskraft sind, welche daraus entstehen, daß wir das ideale Gebiet nicht rein genug erfassen, und es nicht trennen von den sinnlichen Eindrücken. In diesen Fragen kann man nichts verstehen, und nicht einmal ihren Sinn begreifen, wenn man keine Anstrengung macht, um diese Trennung zu erreichen, insoweit es unserer Natur möglich ist. Wenn dies erlangt wird, dann erscheinen die Fragen, die ich in den folgenden Kapiteln erörtern will, tief philosophisch, und ihre Beantwortung, wenn nicht wahr, so doch wahrscheinlich; wenn man aber so verschiedene Sachen, wie das rein intellektuelle und das sinnliche Gebiet, verwechselt, dann erscheinen diese Fragen absurd. Der Idealismus, der die wirkliche Welt vernichtet, ist unstatthaft; aber eben so unstatthaft ist der Empirismus, der das ideale Gebiet vernichtet; wenn wir uns über die sinnlichen Vorstellungen nicht erheben könnten, müßten wir der Philosophie entsagen, zu denken aufhören und auf sinnliche Empfindungen uns beschränken.

XXVII. Kapitel.

Ob Alles an einem Orte sich befinden müsse.

190. Ist es nothwendig, daß Alles, was existirt, an einem Orte sich befinde? Dies ist auf den ersten Blick eine sonderbare, und dennoch im Grunde eine sehr philosophische Frage. Sein ist nicht dasselbe, als an einem Orte sich befinden; das Sein, mag es substantiv genommen werden, und so viel als existiren bedeuten, oder copulativ, und die Beziehung eines Prädikates zum Subjekte bezeichnen, schließt nicht die Idee des an einem Orte sich Befindens in sich. Die Beziehung

eines Objektes zu einem Orte ist für dasselbe nicht nothwendig, denn wir finden sie nicht in seinem Begriffe; sie ist etwas Hinzugefügtes, sei es, daß wir sie geben, indem wir sie mit mehr oder weniger Grund ihm beilegen, sei es, daß sie dasselbe in Wirklichkeit habe, entweder als eine durch etwas Anderes mitgetheilte, oder daß sie in Beziehung zu einem Anderen betrachtet werde.

Die Einbildungskraft stellt sich nichts vor, was nicht irgend wohin gesetzt ist, aber der Verstand kann die Dinge denken ohne Lage an irgend einem Orte. Wenn wir über das Wesen der Objekte nachdenken, betrachten wir sie etwa in irgend einer Lage? Nein. Der intellektuelle Akt wird von den sinnlichen Vorstellungen begleitet, die zuweilen ihm zu Hülfe kommen, und zuweilen ihn stören und verwirren; aber in jedem Falle ist der Akt des Verstandes stets von ihnen verschieden.

191. Was für ein Grund ist vorhanden, um zu sagen, daß Alles an einem Orte sein müsse? Gar keiner. Die Einbildungskraft kann dem nicht folgen; aber der Verstand sieht nichts Absurdes darin; im Gegentheil, er sieht, daß dies vollkommen übereinstimmt mit den Prinzipien der Philosophie. Wenn der Ort, an sich betrachtet, nichts weiter ist, als ein Theil des Raumes, begränzt durch eine Oberfläche, und der Raum, von den Körpern abstrahirt, nichts ist, dann wird auch die Beziehung zu den Orten, oder zu bestimmten oder bestimmbaren Punkten im Raume nichts sein. Man muß also auf die Körper sich berufen, um einen Terminus der Vergleichung zu finden; wenn wir mithin ein Wesen uns denken, das keine Beziehung zu den Körpern hat, dann ist es nicht nothwendig, daß sich dasselbe an einem Orte befinde.

192. Die Beziehung eines Wesens zu den Körpern kann von dreifacher Art sein: die der Commensurabilität, wie es die der Linien, Oberflächen und Körper untereinander ist; die der Erzeugung, wie wir die Linie uns durch den Punkt erzeugt denken; und die der Einwirkung (Aktion) im Allgemeinen, wie

wir die der reinen Geister auf die Materie uns denken. Die erste Beziehung existirt nicht und kann nicht existiren, wenn das Objekt, das sie haben soll, der Dimensionen entbehrt; denn dann ist es nicht meßbar; die zweite findet nur bei den unausgedehnten oder unendlich kleinen Punkten statt, durch welche die Ausdehnung sich erzeugt; hieraus folgt, daß diese zwei Beziehungen nur statthaben können zwischen den Körpern und ihren erzeugenden Elementen. Also Alles, was kein Körper oder körperliches Element ist, kann unter keinem dieser Begriffe in eine Lage gesetzt sein. Was die dritte Beziehung betrifft, d. h. die der Einwirkung einer Ursache auf einen Körper, so kann sie sich in jedem Agens finden, das fähig ist, auf die Materie einzuwirken; es ist aber evident, daß die Lage (Situation), welche hieraus sich ergiebt, sehr verschieden ist von der, welche wir in den Körpern und ihren Elementen denken; es ist eine Sache, die einem gänzlich verschiedenen Gebiete angehört, die sich vielmehr auf die reine Idee der Causalität, als auf die Anschauung des Raumes bezieht.

193. Offenbar können wir ein Wesen denken, das weder Körper, noch körperliches Element ist, noch auf dieselben irgend eine Einwirkung ausübt; in diesem Falle wird ein solches Wesen keine der drei genannten Beziehungen haben; es wird also an keinem Orte sein, und zu sagen, es sei hier oder dort, es sei nah oder fern, wird ebensoviel sein, als Worte ohne Sinn gebrauchen.

194. Bei dem Lichte dieser Lehre beantworten sich mit Leichtigkeit die folgenden Fragen.

Wo befände sich ein reiner Geist, der gar keine Beziehung der Causalität oder irgend einen Einfluß von irgendwelcher Art auf die körperliche Welt hätte? Nirgends. Die Antwort scheint nur dem sonderbar, der nicht begriffen hat, daß die Frage absurd ist. In dem angenommenen Falle giebt es kein Wo; denn das Wo schließt eine Beziehung ein, und hier ist keine vorhanden.

Wo befänden sich die reinen Geister, wenn die körperliche

Welt nicht existirte? Nirgends; man müßte denn sagen wollen, sie befänden sich in sich selbst. Aber dann bezeichnet das Wort sich befinden nicht die Lage, von der wir hier sprechen; sondern entweder die Existenz des Geistes, oder seine Identität mit sich selbst.

Wo befand sich Gott, bevor er die Welt schuf? Er war; er befand sich nirgends; denn es gab keine Theile.

195. Ich will hier auf einen Irrthum Kant's aufmerksam machen. Dieser Philosoph hat geglaubt, der Raum werde von uns als eine Bedingung jeder Existenz im Allgemeinen gedacht, und hat darauf einen seiner Gründe gestützt, um zu beweisen, daß der Raum eine rein subjektive Form sei. Indem er in der zweiten Ausgabe seiner Kritik der reinen Vernunft erklärt, wie die Subjektivität des Raumes zu verstehen sei, scheint er zu behaupten, daß wir selbst die Dinge des rein intellektuellen Gebietes nicht auffassen, ohne sie auf den Raum zu beziehen. Er macht die Bemerkung, daß, wenn man in der natürlichen Theologie von einem Objekte handelt, das nicht unter die sinnliche Anschauung fällt, weder für uns, noch für sich selbst, man sorgfältig bemüht ist, seiner Anschauung oder Art zu Sehen weder die Zeit, noch den Raum, die Bedingungen der menschlichen Anschauungen, beizulegen. „Aber," fügt er hinzu, „mit welchem Rechte kann man dieses thun, wenn man beide vorher zu Formen der Dinge an sich selbst gemacht hat, und zwar zu solchen, die, als Bedingungen der Existenz der Dinge a priori, übrig bleiben, wenn man gleich die Dinge selbst aufgehoben hätte? denn als Bedingungen alles Daseins überhaupt müßten sie es auch vom Dasein Gottes sein. Es bleibt nichts übrig, wenn man sie nicht zu objektiven Formen aller Dinge machen will, als daß man sie zu subjektiven Formen unserer äußeren sowohl, als inneren Anschauungsart macht." (Transc. Ästhetik. II. Abschn. §. 8. IV.) Kant hat darin Recht, daß der Raum und die Zeit nicht als wirkliche, unzerstörbare, und deßhalb nothwendige und ewige Formen betrachtet werden müssen; aber ich sehe den Grund des Dilemma's

nicht ein, durch welches er behauptet, daß, wenn wir den Raum und die Zeit nicht zu objektiven Formen aller Wesen machen, wir genöthigt seien, sie zu subjektiven zu machen, so daß im entgegengesetzten Falle der Raum und die Zeit eine Bedingung der Existenz Gottes selbst wären.

196. Wir betrachten den Raum als eine aktuale Bedingung der Existenz der einer örtlichen Lage fähigen Dinge; aber nicht aller Dinge. In den reinen Geistern begreift man die Existenz ohne Nothwendigkeit der Beziehung zu irgend einem Orte, und folglich unabhängig von der Lage im Raume.

In diesem Punkte, wie in allen, die sich auf das rein intellektuelle Gebiet beziehen, findet man bei den Theologen höchst wichtige Lehren, die werth sind, von denen zu Rathe gezogen zu werden, welche in die philosophischen Fragen tief eindringen wollen; bei ihnen hätte der Verfasser der „Kritik der reinen Vernunft" Bemerkungen finden können, die ihm Schwierigkeiten klar gemacht hätten, deren Lösung ihn in Verwirrung brachte. In der vorliegenden Frage hätte er sehen können, wie ungenau es ist, daß der Raum eine Bedingung der Existenz aller Dinge sei, wenn er die ungemein schöne und tiefe Theorie gekannt hätte, mit der viele Scholastiker die Gegenwart Gottes in der körperlichen Welt, die der Engel in verschiedenen Orten, die ihrer Bewegungen von einem Punkte zum anderen, ohne den mittleren Raum zu durcheilen, und die Art und Weise, wie die Seele sich ganz im ganzen Körper und in jedem seiner Theile befindet, erklären. In diesen Werken, die ebensowenig gelesen werden, als sie würdig sind, es zu werden, hätte der deutsche Philosoph finden können, daß die Gegenwart an einem Orte, wenn es sich um die Geister handelt, eine himmelweit verschiedene Sache von der Gegenwart der Körper sei, und daß sie nichts gemein hat mit der Anschauung des Raumes, weder insofern sie die Basis der sinnlichen Vorstellung, noch auch insofern sie eine geometrische Idee ist.

197. Der heilige Thomas frägt (I. P. quaest. 8. art. 1.), ob Gott in allen Dingen sei, und antwortet: ja; um aber seine

Behauptung zu beweisen, beruft er sich nicht auf die Nothwendigkeit, daß Alles sich an irgend einem Orte befinden müsse; im Gegentheil, er vergißt auf die Idee des Raumes und beruft sich auf die der Causalität. „Da Gott das Sein selbst durch seine Wesenheit ist, ist es nothwendig, daß das geschaffene Sein seine eigene Wirkung sei, wie das Anzünden dem Feuer eigenthümlich ist. Diese Wirkung verursacht Gott in den Dingen nicht bloß, wenn sie das erstemal anfangen, zu sein, sondern auch, während sie im Sein sich erhalten; so wie das Licht der Luft, so lange es sich erhält, von der Sonne ausströmt. Es ist also nothwendig, daß, so lange die Sache das Sein hat, Gott ihr gegenwärtig sei, je nach der Art und Weise, wie sie das Sein hat; das Sein ist das Innerste, was in einer Sache vorhanden ist und was ihr am tiefsten inhärirt, denn es ist das Formale alles dessen, was in der Sache ist; also ist Gott in allen Dingen, und zwar auf die innerlichste Weise."

Sich im Raume befinden, heißt, in ihm enthalten sein; so denken wir Alles, was wir in ihm befindlich denken; der heilige Thomas verwirft diesen Sinn, wenn es sich um die geistigen Wesen handelt, und sagt, daß, während die körperlichen Dinge in den Dingen als in ihnen enthalten sich befinden, die geistigen im Gegentheil die Dinge enthalten, in denen sie sind.

In dem zweiten Artikel frägt er, ob Gott an allen Orten sei, ubique, und sagt, Gott sei in allen Dingen, indem er ihnen Leben, Kraft und Wirksamkeit giebt, und an jedem Orte, indem er ihm das Sein und die Capacität giebt, virtutem locativam. Er macht sich den Einwand, daß die unkörperlichen Dinge an keinem Orte seien, und antwortet mit folgenden, tief philosophischen Worten: „Die unkörperlichen Dinge sind nicht in dem Orte per contactum quantitatis dimensivae, sicut corpora, sed per contactum virtutis." Dann, indem er erklärt, wie das Untheilbare an verschiedenen Orten sein könne, sagt er: „Das Untheilbare ist von zweierlei Art; das eine ist die Gränze des Zusammenhängenden, wie der Punkt

in dem Bleibenden, und der Moment in dem Succeſſiven. Das Untheilbare in dem Bleibenden kann nicht an vielen Theilen eines Ortes oder an vielen Orten ſein, weil es eine beſtimmte Lage hat; ſowie das Untheilbare in der Aktion oder der Bewegung nicht in vielen Theilen der Zeit ſein kann, da es eine beſtimmte Ordnung in der Bewegung oder in der Aktion hat. Aber es giebt noch ein anderes Untheilbares, das außerhalb jeder Art des Zuſammenhängenden iſt, und auf dieſe Weiſe nennt man die unkörperlichen Subſtanzen, wie Gott, den Engel und die Seele, untheilbar. Was auf dieſe Weiſe untheilbar iſt, tritt mit dem Zuſammenhängenden nicht in Verbindung, wie eine Sache, die zu ihm gehört, ſondern inſofern es daſſelbe durch ſeine Aktivität berührt, und ſo befindet es ſich, je nachdem dieſe ſich auf eines oder auf viele Objekte, auf das Kleine oder auf das Große erſtrecken kann, in einem oder in vielen, in einem großen oder in einem kleinen Orte."

Was iſt noch klarer, wenn wir auf die Anſchauung des Raumes uns beziehen, als daß, wenn eine Sache ganz an einem Orte iſt, nichts von ihr außerhalb dieſes Ortes ſich befindet? Und gleichwohl behauptet der heilige Lehrer, indem er ſich über die ſinnlichen Anſchauungen erhebt, ohne Schwanken, daß Gott ganz im Ganzen und ganz in jedem einzelnen Theile ſein kann, ſowie die Seele ganz in jedem Theile des Körpers iſt. Und warum? weil dasjenige, was man bei den körperlichen Dingen Totalität nennt, ſich auf die Quantität bezieht, und die Totalität der unkörperlichen Dinge Totalität des Weſens, und deßhalb nicht mit einer Quantität commenſurabel, noch auf irgend einen Ort beſchränkt iſt.

In der Lehre über die Engel (I. P. quaest. 52. art. 1.) bemerkt er, wo er ſagt, daß ſie in dem Orte ſich befinden, daß dies zweideutig, aequivoce *) geſagt werde, vom Engel

*) Terminus aequivocus nannten die Dialektiker jenen, der bei verſchiedenen Dingen eine ganz verſchiedene Bedeutung hat; man pflegte

und vom Körper; denn der Körper ist in dem Orte, durch den Contact der dimensiven Quantität mit ihm verbunden, aber der Engel ist es allein durch die virtuale Quantität, d. h. insofern er seine Einwirkung auf einen Körper ausübt; deßhalb muß man nicht sagen, der Engel befinde sich in dem Zusammenhängenden, habeat situm in continuo.

In der Lehre über die Seele (I. P. quaest. 76. art. 8.) behauptet er, daß diese sich ganz in dem ganzen Körper und ganz in jedem seiner Theile befinde, und macht wiederum den Unterschied von Totalität der Wesenheit und quantitativer Totalität, indem er sich eines ähnlichen Schlusses bedient, wie bei den Engeln. Diejenigen, welche über diese Lehre gelacht haben, die um so tiefer erscheint, je mehr man über dieselbe nachdenkt, haben dadurch nur ihre Oberflächlichkeit in Betreff der Beziehungen der geistigen Dinge zu den körperlichen bewiesen. Es ist im Allgemeinen gefährlich, über Meinungen großer Männer in so wichtigen Gegenständen zu lachen; denn wenn sie auch nicht immer das Richtige treffen, so haben sie wenigstens starke Gründe auf ihrer Seite. Nichts steht mit den sinnlichen Vorstellungen mehr im Widerspruch, als die Möglichkeit, daß eine Sache sich zu gleicher Zeit an verschiedenen Orten befinde; aber nichts ist noch philosophischer, als diese Möglichkeit, wenn man tiefer die Beziehungen der Ausdehnung zu den unausgedehnten Dingen analysirt, und den Unterschied entdeckt hat, der zwischen quantitativer und causaler Situation obwaltet.

198. Aus diesen Lehren ergiebt sich, daß, im Raume sich zu befinden, keine allgemeine Bedingung aller Existenzen sei, auch nicht einmal nach unserer Art zu begreifen; denn wir begreifen sehr wohl eine existirende Sache, ohne Beziehung zu irgend einem Orte. In diesem Punkte vermischt sich die

---

das Beispiel des Wortes Löwe und anderer anzuführen, der bald ein Thier, bald ein Sternbild am Himmel bedeutet. »Aequivoca sunt quorum nomen commune est, et ratio per nomen significata, simpliciter diversa.« So in der Sprache der Schulen.

Einbildungskraft mit dem Verstande, und man hält, was für jene unmöglich ist, auch für diesen unmöglich. Gewiß können wir nichts uns vorstellen, ohne es auf Punkte des Raumes zu beziehen, und ebendeßhalb geschieht es, daß, auch wenn wir uns mit Gegenständen des reinen Verstandes beschäftigen, sich uns stets eine sinnliche Vorstellung darbietet; aber es ist nicht wahr, daß der Verstand nach diesen Vorstellungen sich richtet, denn er hält sie für falsche. Da die Einbildungskraft eine Art von Fortsetzung der Sensibilität, oder ein innerer Sinn, und die Ausdehnung die Basis der Sensationen ist, so ist es uns nicht möglich, diesen inneren Sinn auszuüben, ohne daß sich uns der Raum darbietet, der, wie wir gesehen haben, nur die Idee der Ausdehnung im Allgemeinen ist. Die Lage im Raume ist somit eine allgemeine Bedingung aller Dinge, insofern sie unter die Sinne fallen, nicht aber, insofern sie vom Verstande erfaßt werden.

XXVIII. Kapitel.

Zufälligkeit der körperlichen Beziehungen.

199. Die Lage in einem Orte ist die Beziehung eines Körpers zu anderen Körpern; sind diese Beziehungen nothwendig? Bedingungsweise sind sie es; ihrem Wesen nach aber nicht. Ich will sagen: Gott hat sie so festgestellt; und in diesem Sinne sind sie nothwendig; aber Gott hätte sie in anderer Weise festsetzen können, und kann auch gegenwärtig sie verändern, ohne die Wesenheit der Dinge zu verändern.

Wenn man, wie man nicht anders kann, eine Correspondenz zwischen dem Subjektiven und Objektiven, oder zwischen dem Scheine und der Wirklichkeit zugiebt, so kann man nicht läugnen, daß die Beziehungen der Körper constant sind; diese Beständigkeit fließt aus einer Nothwendigkeit. Allein, daß die gegenwärtige Ordnung der Dinge sich festen Gesetzen unterworfen findet, beweist nicht, daß diese auf der Wesenheit der

Dinge beruhen, so daß, vorausgesetzt, daß die Objekte existiren, ihre Beziehungen nicht ganz andere sein konnten, als sie gegenwärtig sind.

200. Um zu behaupten, daß die gegenwärtige Ordnung des Universums intrinsece nothwendig sei, wäre es nöthig, ihre innere Wesenheit zu kennen; wir aber können dahin nicht gelangen, weil die Objekte unserem Geiste nur mittelbar und unter einem Gesichtspunkte gegenwärtig sind, demjenigen nämlich, der sie in Beziehung zu unseren sensitiven Fähigkeiten bringt. Der beste Beweis der Unwissenheit, in der wir uns über die Wesenheit der Körper befinden, ist die vielfache Spaltung, welche über diesen Punkt in den Schulen geherrscht hat, indem die Einen behaupteten, die Ausdehnung, oder die Dimensionen, bildeten die Wesenheit der Körper, und die Anderen annahmen, die Ausdehnung sei nur ein Accidens, und nicht bloß von der körperlichen Substanz verschieden, sondern auch trennbar.

Die tiefe Dunkelheit, von der die Fragen umgeben sind, welche sich auf die Erforschung der constitutiven Elemente der Körper beziehen, zeigt offenbar, daß diese Wesen rücksichtlich ihrer inneren Wesenheit uns unbekannt sind, und daß wir von ihnen nur dasjenige wissen, was zu unserer Sinnlichkeit Beziehung hat.

201. Der Gesichtspunkt, unter dem sich ein Wesen darbietet, braucht nicht nothwendig seine ganze Natur zu enthalten; zu sagen, daß in den Körpern nichts weiter vorhanden sei, als was wir sinnlich wahrnehmen, heißt unsere Fähigkeiten zur Regel für die Dinge an sich erheben, eine unerträgliche Anmaßung in einem Wesen, das bei jedem Schritte die Gränzen seiner Aktivität erfährt, das in seinen Beziehungen zur körperlichen Welt sich fast immer passiv verhält, und das, wenn es seine Fähigkeiten nach Außen hin ausüben will, sich genöthigt sieht, den Gesetzen der äußeren Welt sich zu unterwerfen, bei Strafe, mit absolut unüberwindlichen Hindernissen kämpfen zu müssen.

Wenn wir die Wesenheit der Körper nicht kennen, so können wir auch nichts darüber entscheiden, was bei ihnen intrinsece nothwendig ist, mit Ausnahme der Zusammensetzung, die sich uns offenbart, selbst im sinnlichen Gebiete, und der wir die Körper, wie es scheint, nicht berauben können, ohne in Widerspruch zu verfallen.

202. Aus diesen Lehren folgt, daß wir bei Allem, was die Beziehungen der Körper betrifft, uns enthalten müssen, unter absolutem Gesichtspunkt zu urtheilen, und auf den bedingten zu beschränken uns angewiesen sehen. Wir können sagen: „Dies geschieht jetzt; dies muß geschehen nach der gegenwärtig bestehenden Ordnung;" aber wir können nicht sagen: „Dies geschieht und dies muß geschehen durch absolute Nothwendigkeit." Der Übergang von dem ersten Satze zum zweiten setzt die Kenntniß voraus, daß der Gesichtspunkt, unter dem sich uns die äußere Welt zeigt, das Bild ihrer Wesenheit ist, eine Kenntniß, welche kein Mensch haben kann.

203. Eine der größten Täuschungen des Descartes bestand darin, daß er auf diesen Unterschied keine Rücksicht nahm; die Wesenheit der Körper in die Dimensionen zu setzen, heißt die reale Welt mit der phänomenalen verwechseln, und einen Gesichtspunkt der Dinge für ihre Natur nehmen. Allerdings hat dasjenige, was uns afficirt, Ausdehnung, und ist diese die Basis der Beziehungen unserer Sinnlichkeit zur äußeren Welt; aber hieraus zu schließen, daß diese Welt, in ihrer Wesenheit betrachtet, nichts weiter ist, als dasjenige, was sich uns in den Dimensionen darbietet, heißt ebensoviel, wie für das Wesen eines Menschen die Linien halten, die seine Figur bilden.

204. Die Verschiedenheit der Gesichtspunkte, unter denen sich die äußere Welt unseren Sinnen darbietet, mahnt uns daran, daß wir nicht das Absolute in ihr mit dem Relativen verwechseln sollen. Ein Mensch, der eines Sinnes beraubt ist, wird nicht richtig schließen, wenn er folgert, daß die Welt nur jene Gesichtspunkte besitze, die er wahrnimmt; was wissen wir von der Art und Weise, wie die Objekte sich den reinen

Geistern darbieten, und über die vielen anderen Phasen, unter denen sie unserer Sinnlichkeit erscheinen können?

Lassen wir also der Natur ihre Geheimnisse, und beschränken wir nicht die Allmacht durch die Behauptung, daß die Ordnung der Welt in solcher Weise intrinsece nothwendig sei, daß die gegenwärtigen Beziehungen ohne Widerspruch nicht alterirt werden können, und wenn man uns frägt über die Möglichkeit einer neuen Ordnung von Beziehungen zwischen den Wesen, die wir Körper nennen, so entscheiden wir nicht vorschnell die Frage, indem wir als einzigen Typus alles Möglichen den schwachen Wirkungskreis unserer Fähigkeiten ansehen. Was würden wir von dem Blinden denken, der die Sehenden verlachte, wenn er sie von den Beziehungen der Objekte, die das Gesicht betreffen, reden hörte? Ebenso würden wir in den Augen eines reinen Geistes erscheinen, wenn wir von der Unmöglichkeit einer anderen Ordnung sprächen, als die unsere Sinnlichkeit uns zeigt.

205. Wenn wir beim Lichte dieser Lehre die ersten Prinzipe der physischen Wissenschaften untersuchen, so werden wir einsehen, daß sie einen großen Theil von bloß Bedingtem enthalten; denn sie sind nur dann wahr, wenn die durch die Erfahrung gelieferten Daten sich verwirklichen. Wenn die Einnahme eines Ortes, wenn die Beziehung der Orte, keine den Körpern wesentliche Dinge sind, so folgt, daß die Distanzen, und folglich die Bewegungen, bedingte Thatsachen sind, in denen die Wahrheit nur unter bestimmten Voraussetzungen existirt. So dringen alle Naturwissenschaften, die, wie wir bereits gesehen haben, auf die Berechnung der Ausdehnung und Bewegung sich reduciren, nicht in das Wesen der Dinge ein, und beschränken sich auf einen Gesichtspunkt, denjenigen nämlich, der unserer Erfahrung sich darbietet. In diesen Wissenschaften ist also nichts Absolutes, im strengen Sinne des Wortes, vorhanden, und hierin stehen sie der Metaphysik weit nach, welche entweder nichts, oder absolut nothwendige Dinge erkennt. Diese Lehre bedarf noch weiterer

Erklärungen, die in den folgenden Kapiteln gegeben werden sollen.

XXIX. Kapitel.

Lösung zweier Schwierigkeiten.

206. Führt die Theorie, welche die Beziehungen der Körper für veränderbar hält, nicht nothwendig die Vernichtung aller Naturwissenschaften herbei? Kann es eine Wissenschaft geben, wo kein nothwendiges Objekt ist? Kann es eine Nothwendigkeit geben, die mit der Veränderbarkeit compatibel wäre?

Die Naturwissenschaften haben zwei Theile: einen physischen und einen geometrischen; der erstere setzt die durch die Erfahrung gelieferten Daten voraus; der zweite bildet seine Berechnungen mit Rücksicht auf eben diese Daten. Man alterire die Ordnung der Beziehungen der ausgedehnten Wesen, und die Daten werden verschieden sein; wir werden eine neue Erfahrung erhalten, aus der eine neue physische Wissenschaft entstehen wird; die Rechnung wird dieselbe sein, nur werden neuen Daten auch neue Resultate entsprechen. Hierdurch ist die Schwierigkeit beseitigt. Alle physischen Wissenschaften beruhen auf der Beobachtung; alle ihre Combinationen werden mit Daten vorgenommen, welche die Beobachtung geliefert hat; also schließen alle physischen Wissenschaften einen bedingten Theil in sich, sind nicht ganz absolut. Die Theorie der allgemeinen Gravitation entwickelt sich allerdings wie ein System der geometrischen Wissenschaft; aber wie? Indem sie ausgehen konnte von Daten, die durch die Erfahrung dargeboten waren; man vernichte diese Daten, und das System der physischen Wissenschaft verwandelt sich in ein System der reinen Geometrie. In der Mechanik haben die Probleme der Zusammensetzung und Auflösung der Kräfte einen physischen Sinn, insofern sie die Daten der Erfahrung voraussetzen; wenn wir von dieser absehen, bleibt uns nichts, als eine Verbindung von Linien, welche

nichts bezeichnen, wenn man sie Kräfte nennt; dann ist die Mechanik nur ein System geometrischer Anwendungen.

207. Hier entsteht eine andere Schwierigkeit, die dem Anscheine nach noch wichtiger ist, als die vorige; wenn die Beziehungen der Körper nicht wesentlich, wenn sie der Veränderung unterworfen sind, wenn das, was wir von ihnen berechnen, nicht auf Daten von innerer Nothwendigkeit beruht, so scheint es, daß die Geometrie selbst vernichtet, oder in solcher Weise auf das ideale Gebiet beschränkt werde, daß sie nicht gewiß sein kann, auf das Feld der Erfahrung herabsteigend, vielleicht falsch zu finden, was sie für wahr hält, und wahr, was sie als falsch verwirft. Zum Beispiel: die Entfernungen der Körper berechnen sich durch geometrische Betrachtungen; wenn die Beziehung der Entfernungen veränderlich ist, wenn ein Körper an vielen Orten zugleich sein kann, dann ist die Geometrie falsch. Eine solche Voraussetzung ist nur die Anwendung der obigen Theorie; denn wenn die Beziehungen wandelbar werden, dann kann diese Veränderung die Entfernungen betreffen, die an sich nichts weiter als Beziehungen sind. Ich sagte, diese Schwierigkeit sei dem Anscheine nach wichtiger, als die vorige; denn, das Feld der Erfahrung verlassend, betritt sie das Gebiet unserer Ideen selbst, ein Gebiet, das wir für unzerstörbar halten müssen, wenn wir uns nicht der Vernunft selbst berauben wollen. Was würde aus unserer Vernunft, wenn die Geometrie durch die Wirklichkeit widerlegt werden könnte? Was wäre das für ein Gebiet der Ideen, das im Widerspruch mit den Thatsachen stehen könnte? Gleichwohl wiederhole ich, daß die Kraft der Schwierigkeit nur eine *scheinbare* ist, und um sie zu lösen, will ich bemerken, daß sie, bei gehöriger Analyse, nicht mehr Gewicht hat, als jene, die wir rücksichtlich der Naturwissenschaften schon beseitigt haben. Machen wir dies an einem Beispiel anschaulich.

Ein Körper, der hundert Ellen von einem anderen entfernt ist, kann nicht eine einzige Elle entfernt sein; dem widersetzt sich die Geometrie; wenn die Beziehungen der Körper

veränderlich sind, bedeutet dieser Satz nichts in der Wirklichkeit; also ist die Geometrie widerlegt. Ich gebe die Schlußfolge zu; aber ich sage, daß das Prinzip, worauf sie sich gründet, eine meiner Theorie widersprechende Voraussetzung in sich schließt. Wenn die Beziehungen der Körper verändert oder vernichtet werden, so wird auch die Entfernung vernichtet, welche eine dieser Beziehungen ist; es wird also weder die Entfernung von hundert Ellen, noch die von einer Elle, noch überhaupt irgend eine vorhanden sein; so gründet sich der Widerspruch auf die Voraussetzung der gleichzeitigen Existenz der Entfernungen von hundert Ellen und von einer Elle; wenn also die Entfernungen nicht existiren, so ist kein Widerspruch vorhanden. Wenn man dann frägt, wie weit sie entfernt sind, dann ist die Frage absurd; das wieweit setzt voraus, daß sie entfernt sind; wenn sie gar nicht entfernt sind, hat das wieweit keinen Sinn.

208. Diese Antwort gründet sich auf ein Fundamentalprinzip, das man nie aus dem Gesicht verlieren darf. Die geometrische Wahrheit verwirklicht sich in der Realität, wenn in der Realität die geometrischen Bedingungen existiren; wenn diese fehlen, dann giebt es keine reale Geometrie. Die Schlußfolge hat nichts Sonderbares; denn dasselbe findet in dem rein idealen Gebiete statt; auch hier gründet sich die Geometrie auf Postulate; wenn diese fehlen, ist auch keine Geometrie vorhanden. Zwei Triangel von gleicher Basis und Höhe sind an Oberfläche gleich; dies ist eine Wahrheit, wenn wir die Ordnung von Punkten voraussetzen, die wir Linien nennen, und die Linien in jener Ordnung, die wir das Bilden von Winkeln und das Sichverbinden an drei Punkten nennen; wenn wir diese Ordnungen, diese Verbindung von Beziehungen nicht voraussetzen, bezeichnet das geometrische Problem nichts.

209. Die Geometrie an sich, oder im rein idealen Gebiete, gründet sich auf das Prinzip des Widerspruches; wenn dieses durch absolute Nothwendigkeit wahr ist, dann ist auch sie wahr. Aber das Prinzip des Widerspruches sieht, wie alle des

rein idealen Gebietes, von der Existenz ab, und wird auf nichts in der Praxis angewendet, wenn man nicht eine Thatsache voraussetzt, auf die es sich stützen kann. Das Ja und das Nein, zu gleicher Zeit, sind unmöglich; aber das Prinzip entscheidet nichts, weder für, noch gegen eines der Extreme; es sagt nur, daß, *wenn* das eine sich verwirklicht, sich das andere nicht verwirklicht; es entscheidet gegen das *Ja*, wenn das *Nein* vorausgesetzt wird, und gegen das *Nein*, wenn das *Ja* vorausgesetzt wird; d. h. es hat immer eine Bedingung, ein Datum nöthig, das nur die Erfahrung liefern kann. Dasselbe findet bei der Geometrie statt; alle ihre Theoreme und Probleme beziehen sich auf dieses ideale Feld, das wir in uns haben; auf diesem Felde giebt es gewisse Bedingungen, die zu bestimmten Consequenzen führen, in Kraft des Prinzipes des Widerspruches; wo immer die Bedingungen sich verwirklichen, werden sich auch die Consequenzen verwirklichen; aber wenn diese fehlen, werden auch jene fehlen. Die idealen Wissenschaften beziehen sich auf eine *Verknüpfung* von Consequenzen mit Prinzipien, in dem möglichen Gebiet, nicht auf die Thatsachen an sich. Wird die Verknüpfung bewahrt, dann ist auch die Wissenschaft gerettet.

XXX. Kapitel.

Die passive Sensibilität.

210. Die aktive Sensibilität, oder die Fähigkeit, sinnlich wahrzunehmen, ist Gegenstand wichtiger philosophischer Fragen; nicht weniger bedeutsam sind aber jene, die uns die passive Sensibilität darbietet, oder die Fähigkeit eines Objektes, sinnlich wahrgenommen zu werden.

Kann Alles, was existirt, sinnlich wahrgenommen werden?

Um diese Frage richtig zu beantworten, muß man sich daran erinnern, daß der Ausdruck: *sinnlich wahrgenommen werden*, in zweierlei Weise verstanden werden

kann. Er kann heißen 1) einen Eindruck in dem sensitiven Wesen verursachen; 2) das unmittelbare Objekt der sinnlichen Anschauung sein. Das Erstere kann bei jedem Wesen sich verwirklichen, das fähig ist, den Eindruck hervorzubringen; das Letztere kann nur bei einem Wesen stattfinden, das die in der Anschauung eingeschlossenen Bedingungen vereinigt.

211. Einen Eindruck hervorbringen, heißt einfach verursachen, und die Causalität widerspricht den einfachen Wesen nicht. Es ist also kein Hinderniß vorhanden, daß ein reiner Geist in uns auf diese Weise einen sinnlichen Eindruck hervorbringe; sonst müßte man sagen, auch Gott könne auf unsere Seele nicht einwirken, indem er in ihr die Sensation ohne Vermittelung der Körper hervorruft. Diese Causalität könnte aber nicht passive Sensibilität genannt werden; das Wesen, welches sie hätte, würde nicht eigentlich sinnlich wahrgenommen. Die Beziehung der Sensation zu dem Wesen, das sie hervorbrächte, wäre allein die der Wirkung zu ihrer Ursache.

212. Unmittelbares Objekt der sinnlichen Anschauung sein, heißt sich ihr darstellen, wie ein Original seiner Copie, und unter diesem Gesichtspunkte kann nur sinnlich wahrgenommen werden, was ausgedehnt ist, d. h. was in sich Multiplicität einschließt, verbunden mit dem, was wir Continuität nennen, und was, mag es an sich sein, was es wolle, eine absolut nothwendige Bedingung für unsere sinnlichen Fähigkeiten ist, insofern sie sich auf äußere Objekte beziehen.

213. Auf diese Weise kann das Einfache nicht sensibel sein; das Gegentheil behaupten, hieße in einen offenen Widerspruch fallen. Unsere sinnliche Anschauung, der wir durch Instinkt und durch Vernunftgründe ein wirkliches Objekt beilegen, bezieht sich auf dieses Objekt, als ein wesentlich zusammengesetztes, und in jener Ordnung, die wir Continuität nennen; wenn wir also dieses Objekt in ein einfaches verwandeln, so vernichten wir das Objekt als ein sensibles, behaupten also und läugnen zu gleicher Zeit seine sensible Objektivität. Die

Ausübung einer Fähigkeit annehmen, und sie der Bedingungen berauben wollen, denen ihre Funktionen nothwendig unterworfen sind, ist ein Widerspruch.

214. Man wird vielleicht bemerken, daß keine Nothwendigkeit vorhanden sei, auf das Objekt die Bedingungen des Subjektes zu übertragen, und daß ebendeßhalb jenes, auch wenn es einfach ist, sich dem Sinne darbieten könne; aber dies heißt den Stand der Frage verändern; denn, entweder bezieht sich die sinnliche Anschauung auf das Objekt, oder nicht; im ersteren Falle kann das Objekt kein einfaches sein; im letzteren stehen wir wiederum bei der Frage des Idealismus, den wir bereits an verschiedenen Orten dieses Werkes bekämpft haben.

215. Wenn man erwiedert, daß doch in unserer Seele, obgleich sie einfach ist, die Vorstellung des Zusammengesetzten vorhanden sei, so bemerke ich, daß die subjektive Wahrnehmung des Zusammengesetzten nicht dasselbe sei, wie die objektive Vorstellung; sowie es auch nicht dasselbe ist, daß sich etwas objektiv als vielfach darbietet, und daß die Vielfältigkeit wahrgenommen wird. Unsere Seele nimmt das Vielfältige wahr, und ebendeßhalb, weil sie es wahrnimmt, kann sie selbst nicht vielfältig sein, sondern muß nothwendig einfach sein. Dies in Betreff des Subjektiven; was das Objektive angeht, so muß man beachten, daß wir sinnliche Vorstellungen nicht immer von wirklichen Objekten haben, daß sie sich aber immer auf wenigstens mögliche Objekte beziehen, d. h. daß die Anschauung nie ganz leer ist, sondern, wenn das Gebiet der Wirklichkeit fehlt, dieselbe wenigstens das der Möglichkeit bedarf.

216. Da die äußere Welt die Multiplicität einschließt, oder eine Verbindung von vielen Wesen, und überdies jener Ordnung fähig ist, die wir Continuität nennen, so kann sie Objekt der sinnlichen Anschauung sein, wie wir das in Wirklichkeit erfahren. Aber diese passive Sensibilität ist ihr nicht innerlich nothwendig; ich will sagen: eben diese Verbindung von Wesen, die das Universum bilden, hätte Gott in der Weise disponiren können, daß sie nicht sensibel wäre. Der

Grund davon ist kein anderer, als die Veränderbarkeit der Beziehungen der Körper; denn es ist evident, daß, wenn jene nicht existirten, oder nicht den Bedingungen unterworfen wären, die für die sinnliche Vorstellung erforderlich sind, diese sich auch nicht verwirklichen könnte, und die Welt ihrer Sensibilität beraubt sein würde.

217. Von dieser Schlußfolge, zu der die transcendentale Philosophie uns hinführt, erhalten wir durch die Erfahrung selbst einige Andeutungen, die uns täglich lehrt, daß die sensiblen Körper aufhören, es zu sein, und die insensiblen uns sensibel werden, wenn nur eine kleine Veränderung in's Mittel tritt. Die Condensation der Luft macht sie sichtbar, die Rarefaktion unsichtbar; ein flüssiger Körper ist tastbar, und er verliert diese Eigenschaft, wenn er in den Zustand des Dunstes übergeht. Die Verschiedenheit, welche hier aus den Alterationen des Objektes entspringt, kann auch in den Modificationen des Organes ihren Ursprung haben. Man braucht sich nur an dasjenige zu erinnern, was mit dem Gesichte vorgeht, je nachdem es die Hülfe gewisser Instrumente genießt oder entbehrt. Wenn wir also, bei dem Fortbestehen der Gesetze, welche gegenwärtig für die Beziehungen der Körper fundamentale sind, solche Übergänge vom Sensiblen zum Insensiblen bemerken, warum wäre eine radicale Veränderung in diesen Beziehungen unmöglich, welche die Körper ganz insensibel machte?

218. Durch Veränderung der Beziehungen der Wesen, welche die körperliche Welt bilden, könnte das Sensible sich in Insensibles verwandeln; und ebenso werden wir auch umgekehrt sagen müssen, daß es viele insensible Wesen gebe, die bei einer anderen Disposition für uns sensibel werden würden. Bis zu einem gewissen Punkte besitzen wir über diesen Gegenstand noch etwas mehr als leichte Conjecturen; die Thatsachen reden. In dem Maße, als das Feld der Erfahrung sich erweitert, werden neue Phänomene entdeckt; man denke an die der magnetischen Anziehung, der Elektrizität und des Galvanismus. In diesen Phänomenen wirken Kräfte, welche an sich für den

Sinn unwahrnehmbar sind; warum hätten sie nicht in einer Weise disponirt werden können, daß wir sie wahrnehmen könnten, wie die übrigen Körper? An welchem Punkte befindet sich die Gränze der Stufenleiter dieser Wesen? Wir kennen ihn nicht, und wenn wir durch Analogie schließen wollen, so können wir vermuthen, daß er noch viel weiter entfernt liegt, als daß wir uns schmeicheln dürften, ihn zu erreichen.

Die Vervollkommnung eines Sinnesorganes durch das Mittel von Instrumenten ist eine Disposition, durch welche wir das gewöhnliche System der Beziehungen unseres Körpers zu denen, welche ihn umgeben, verändern, und diese Vervollkommnung ist eine Sprosse einer unbegränzten Stufenleiter, die uns um so ausgedehnter erscheint, je mehr wir auf derselben voranschreiten. Es ist also wahrscheinlich, daß es im Universum viele Wesen giebt, die für unsere Sinne unwahrnehmbar sind, und für deren Wahrnehmung eine Modification unserer Organe oder ein Wechsel in einigen Naturgesetzen hinreichen würde. Ein weites Feld für kühne Conjecturen und erhabene Betrachtungen!

XXXI. Kapitel.

Möglichkeit einer größeren Sphäre in der aktiven Sensibilität.

219. Nachdem wir von der passiven Sensibilität im Gebiete der Möglichkeit gehandelt haben, bietet sich natürlich eine ähnliche Frage in Betreff der aktiven Sensibilität jener Wesen dar, die anderen Bedingungen als denen unterworfen wären, welchen sich unsere Seele unterworfen sieht, während sie mit dem Körper vereinigt ist.

Ich spreche lediglich von der Möglichkeit, denn da wir auf dasjenige beschränkt sind, was die Erfahrung uns lehrt, wissen wir nicht, was in der Sphäre jener Wesen vorhanden ist, mit denen wir in keiner Communication stehen; wenn wir von

ihnen etwas wissen, so ist es nur das, was uns Gott geoffenbart hat, und die Offenbarung hat nicht den Zweck, uns Philosophie, sondern Tugend zu lehren.

220. Die Untersuchung, bis zu welchem Punkte die aktive Sensibilität in einem von demjenigen, das unsere Erfahrung uns darbietet, verschiedenen Gebiete möglich sei, verschafft uns, außerdem, daß sie merkwürdige und anziehende Fragen anregt, Gelegenheit, die Natur dieses Phänomenes, in seinen Beziehungen zum körperlichen Organismus, durch neue Betrachtungen aufzuhellen. Es ist sogar noch ein besonderer Grund vorhanden, uns mit diesem Gegenstande zu beschäftigen, das Interesse nämlich, das uns Alles einflößen muß, was sich auf einen neuen Zustand bezieht, in den wir selbst sehr bald eintreten werden. Kurz sind die Augenblicke, die es dem schwachen Menschen gestattet ist, auf Erden zu verweilen; wir nähern uns Alle mit erschreckender Schnelligkeit jenem letzten Momente, wo der gebrechliche Organismus, der unseren unsterblichen Geist einschließt, sich auflösen und in Staub zerfallen wird; dann wird das Wesen, das in uns empfindet, denkt und will, sich in einem neuen, von dem körperlichen Organismus getrennten Zustande befinden. Welches werden dann seine Fähigkeiten sein? Diese Frage kann uns nicht gleichgültig sein; es handelt sich um uns selbst und um dasjenige, was binnen Kurzem sich begeben wird.

221. Wenn man frägt, ob ein reiner Geist fähig sei, zu empfinden, so antwortet man negativ; denn wenn es sich um die aktive Sensibilität handelt, so setzt man voraus, daß sie keinen Raum hat, wenn kein Körper in's Mittel tritt. Ich glaube, die Frage ist einiger Erklärungen fähig, die ich hier auseinandersetzen will.

Stellen wir vor Allem die wahre Bedeutung der Worte fest. Zuweilen versteht man im Allgemeinen unter reinem Geiste denjenigen, der mit keinem Körper vereinigt ist; aber genauer gesprochen, beschränkt sich die Bedeutung des Adjektivs rein hier auf denjenigen Geist, der weder mit einem Körper

vereinigt, noch zu dieser Vereinigung bestimmt ist; so wäre die menschliche Seele ein Geist, aber kein reiner Geist, denn sie ist entweder wirklich mit dem Körper verbunden, oder zu dieser Verbindung bestimmt.

Auf den ersten Blick scheint es, als ob bei dieser Frage, wenn wir uns auf die Sphäre der Möglichkeit beschränken, kein Unterschied zwischen den beiden Bedeutungen des Wortes rein stattfinden könne; denn, wenn der vom Körper getrennten Seele das Empfinden nicht wesentlich widerstreitet, dann wird es auch der Natur der übrigen Geister nicht widerstreiten. Die Gleichheit ist hier keineswegs gewiß; dennoch will ich für jetzt, wenn ich im Allgemeinen von einem reinen Geiste spreche, unter diesem Ausdruck auch die von ihren Körpern getrennten Seelen mit begreifen.

222. Was verstehen wir unter empfinden, sentire? Dieses Wort kann zwei Dinge bedeuten: 1) einen Eindruck mittelst körperlicher Organe empfangen; 2) einfach den Eindruck erfahren, unabhängig vom körperlichen Organ. Zum Beispiel: Ich sehe ein Objekt; hier ist die Affektion vorhanden, die ich Sehen nenne, und der Mechanismus, mit dem das Objekt der Netzhaut das Licht, und diese einen bestimmten Eindruck dem Gehirne mittheilt. Dies sind sehr verschiedene Dinge; das erstere ist eine Thatsache meines Geistes; das letztere eine körperliche Modification.

223. Es ist klar, daß, wenn wir unter empfinden verstehen: den Eindruck eines körperlichen Organes empfangen, der Geist, der keinen Körper hat, auch nicht empfinden kann; aber wenn wir darunter allein die Affektion, subjektiv betrachtet, verstehen, abgesehen von dem Mittel, wodurch sie hervorgebracht wird oder sich mittheilt, dann wird die Frage auf ein anderes Gebiet verlegt, und um sie zu bejahen oder zu verneinen, kommt es auf die Existenz oder Nichtexistenz der Körper nicht mehr an.

224. In diesem Falle ist die Frage folgende: Kann ein

reiner Geist jene Vorstellungen und Affektionen verschiedener Art haben, die wir sinnliche nennen?

Es springt sofort in die Augen, daß die Einfachheit sich der sensitiven Fähigkeit nicht widersetzt; unsere Seele empfindet, obgleich sie einfach ist. Bei der Ausübung der sensitiven Fähigkeiten wird sie vom Körper unterstützt; aber die Hülfe ist nur eine instrumentale, ist nicht von der Beschaffenheit, daß sie durch den Körper empfindet, sondern nur so, wie wenn Jemand eine Handlung mittelst eines Instrumentes ausübt; dasjenige, was empfindet, ist die Seele selbst, und die instrumentale Thätigkeit des Körpers beschränkt sich darauf, gewisse Bedingungen zu setzen, aus denen die Sensation resultirt, durch physischen oder veranlassenden Einfluß. Also beweist die Einfachheit eines reinen Geistes nichts gegen die Möglichkeit von sensitiven Fähigkeiten; ein solches Argument würde zu viel beweisen, und folglich nichts beweisen.

225. Hieraus folgt, daß keine innere Repugnanz darin liegt, daß Gott einem reinen Geiste sensitive Fähigkeiten mittheile; seien diese nun von der Art der Vorstellung, wie jene, in denen sich uns die körperliche Welt darbietet; oder seien sie rein subjektiv, wie jene des Wohlbehagens oder des Schmerzes.

226. Obgleich diese Funktionen in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge von gewissen Bedingungen abhängen, denen die Körper unterworfen sind, so zeigen sie doch, an sich betrachtet, insofern sie eine Modification der Seele sind, keine wesentliche Beziehung zu der körperlichen Welt. Es scheint also den Prinzipien einer gesunden Philosophie zu widerstreiten, daß man sage, die vom Körper getrennte Seele könne nicht ähnliche Affektionen erfahren, wie jene, die sie empfand, als sie noch in diesem Leben war. Und wenn dies bei der getrennten Seele keinen Widerspruch in sich schließt, warum soll es bei den anderen Geistern unstatthaft sein?

Die sensitiven Fähigkeiten sind eine Art Perzeption einer unteren Ordnung; obgleich wir sie in Wesen sehen, die mit Körpern vereinigt sind, so werden sie doch nicht unmittelbar

durch ein körperliches Organ ausgeübt; weit entfernt, der Einfachheit zu widerstreiten, verlangen sie dieselbe; und aus eben diesem Grunde haben wir bereits gesehen, daß die Materie nicht empfinden kann. (II. Buch. II. Kap.) Gewichtige Philosophen sind der Meinung, daß die Causalität der Körper rücksichtlich der Sensationen eine lediglich occasionale sei, und diese Meinung stützt sich auf die Schwierigkeit, zu erklären, wie ein zusammengesetztes Wesen Affektionen irgend welcher Art in einem einfachen hervorbringen könne. Weit entfernt also, daß irgend eine Repugnanz zwischen der Einfachheit und den sensitiven Fähigkeiten bestünde, ist vielmehr eine nothwendige Verbindung vorhanden; kein zusammengesetztes Wesen kann ein sensitives sein.

227. Vielleicht könnte man glauben, daß nun kein Zweifel mehr übrig bleibe rücksichtlich der Möglichkeit der Sensation, unabhängig von den körperlichen Organen, und um das Gegentheil zu behaupten, müßte man nothwendig sagen, Gott könne nicht durch sich selbst hervorbringen, was er durch das Mittel zweiter Ursachen hervorbringt. Die bisher vorgetragenen Bemerkungen scheinen die Frage erschöpft zu haben. Und dennoch, denkt man tiefer über dieselbe nach, so stellt es sich heraus, daß sie eigentlich noch fast unberührt geblieben.

Man darf nicht aus dem Gesicht verlieren, daß wir uns hier darauf beschränken, die Möglichkeit sensitiver Fähigkeiten zu untersuchen, indem wir sie auf ein einziges Attribut der Wesen, auf die *Einfachheit* beziehen. Dies beschränkt die Frage außerordentlich, und beweist, daß sie nur unter *einem* Gesichtspunkt beantwortet werden kann. Die Einfachheit ist eine negative Eigenschaft; wenn wir sagen, eine Sache sei einfach, dann läugnen wir, daß sie Theile hat, aber behaupten keine ihrer Eigenschaften; wir sagen, was sie nicht ist, aber nicht, was sie ist. Hieraus folgt, daß, wenn wir behaupten, daß die sensitiven Fähigkeiten nicht innerlich einem reinen Geiste widerstreiten, wir den Satz eigentlich beschränken müssen, und ihn mit größerer Genauigkeit aussprechen würden, wenn wir,

anstatt zu sagen: „Die sensitiven Fähigkeiten widerstreiten einem reinen Geiste nicht," vielmehr sagten: „Die sensitiven Fähigkeiten widerstreiten nicht der Einfachheit eines reinen Geistes."

228. Diese letztere Bemerkung läßt, meines Erachtens, die Frage erst in ihrem wahren Gesichtspunkte erscheinen; alles Übrige hieße nur, die Begriffe verwirren und Probleme ohne hinreichende Daten auflösen wollen. In der That, wer weiß es, ob jene Repugnanz, die sich nicht findet zwischen der Sensibilität und der Einfachheit, sich vielleicht finden werde zwischen der Sensibilität und einem anderen Attribute, das wir nicht kennen? Dieses Argument findet auf die menschliche Seele keine Anwendung, von der wir wissen, daß sie der Empfindung fähig ist; wohl aber auf die übrigen Geister, von denen wir weder ihre Wesenheit kennen, noch auch erfahren haben, welches der Charakter ihrer perzeptiven Fähigkeiten sei.

229. Einer der unterscheidenden Charaktere der sensitiven Perzeption ist die Beziehung auf individuelle Objekte, und zwar nicht in Betreff dessen, was ihre Wesenheit ausmacht, sondern insofern sie in einer gewissen Disposition sind, deren Verschiedenheiten ihre innerste Natur nicht afficiren. Dieselbe Ausdehnung, die wir durch Instinkt und Reflexion objektiviren, ist vielmehr ein Resultat der Beziehungen der Wesen, die zu dem ausgedehnten Zusammengesetzten gehören, als diese Wesen selbst. Dies zeigt an, daß die sensitiven Fähigkeiten den letzten Grad in dem Gebiete der Perzeption bilden; denn ihre Funktionen beschränken sich darauf, dem Wesen, das sie besitzt, eine gewisse Disposition der äußeren Objekte anzuzeigen, ohne ihm irgend etwas über ihre Natur zu lehren. Da die reinen Geister auf einer höheren Stufe in der Leiter der mit Perzeption begabten Wesen stehen, und einer der Charaktere der Intelligenz darin besteht, in die innerste Natur der Dinge einzudringen, so könnte es wohl geschehen, daß solchen höheren Intelligenzen, als die unsere ist, die sensitive Fähigkeit widerstreite, nicht wegen ihrer Einfachheit, sondern wegen der Art ihrer Perzeption.

230. Diese Conjectur können wir auf einen Grund der

Analogie stützen, der demjenigen entnommen ist, was bei uns selbst geschieht. Die sinnlichen Vorstellungen sind oft eine nützliche Hülfe für die rein intellektuelle Perzeption; aber ebenso gewiß ist es, daß sie dieselbe auch zuweilen stören und verwirren. Jeder hat bereits die Erfahrung machen können, daß bei den Betrachtungen über sehr abstrakte Gegenstände die sinnlichen Vorstellungen eine Art von Hinderniß für die Intelligenz sind, dessen wir uns gern für einige Augenblicke entledigen möchten, wenn dies unserer Schwäche gestattet wäre. Die sinnlichen Vorstellungen gleichen in diesen Fällen dem Schatten, der zwischen das intellektuelle Auge und das Objekt fällt; die Nothwendigkeit, ihn beständig zu entfernen, verzögert und schwächt die Perzeption. Wir nehmen uns z. B. vor, über die Causalität nachzudenken; es ist klar, daß in diese Idee, in abstracto gefaßt, keine sinnliche Vorstellung sich einmischen darf, noch kann; und gleichwohl, wie sehr wir uns auch anstrengen, beschleicht uns diese Vorstellung; bald wird es das Wort Causalität sein, geschrieben oder gesprochen; bald das Bild eines Menschen, der eine Sache ausführt, bald das irgend eines anderen Agens; niemals gelingt es uns, von jeder sinnlichen Vorstellung uns loszumachen. Der Geist ist genöthigt, stets zu sich selbst zu sagen: „Dies ist nicht die Idee der Causalität; dies ist ein Bild, eine Vergleichung, ein Ausdruck;“ er muß sich unaufhörlich vertheidigen gegen die Täuschungen, die ihn das Besondere mit dem Allgemeinen, das Zufällige mit dem Nothwendigen, den Schein mit der Wirklichkeit verwechseln lassen könnten.

231. Aus dem Gesagten müssen wir folgern, daß die Repugnanz zwischen den sensitiven Fähigkeiten und der Natur eines reinen Geistes wohl aus dem Charakter seiner Intelligenz selbst entspringen könnte, welche vielleicht, eben wegen ihrer Vollkommenheit, jenen Dualismus der Perzeption, den wir in uns erfahren, nicht zuläßt. Das Objekt des reinen Verstandes ist die Wesenheit der Sache, quidditas, wie die Scholastiker sich ausdrückten, und die sinnlichen Vorstellungen sagen uns

nichts über diese Wesenheit. Sie bieten uns nur Einen Gesichtspunkt der Dinge dar, und auch dieser findet sich beschränkt auf die Wahrnehmung der Ausdehnung; denn was die übrigen Sensationen betrifft, so erfahren wir vielmehr eine subjektive Thatsache, welche der Instinkt und die Vernunft uns äußeren Ursachen zuschreiben läßt, als die Disposition der Objekte selbst.

232. Diese letztere Bemerkung führt mich zu einer anderen, welche die Conjectur unterstützen kann, daß die Intelligenz, wenn sie bis zu einem gewissen Grade sich erhebt, mit den sensitiven Fähigkeiten incompatibel ist. Bei den Sensationen können wir bemerken, daß sie uns auch über jenen Gesichtspunkt oder jene Disposition der äußeren Welt nichts sagen würden, wenn sie die Ausdehnung nicht zur Basis hätten. Worauf reducirt sich die körperliche Welt, wenn wir sie ohne Ausdehnung denken wollen? Da wir nun oben gezeigt haben (II. Kap.), daß die Ausdehnung, obgleich die Basis einiger Sensationen, doch nicht das direkte Objekt der Sensation ist, so folgt, daß das Einzige, was in den sensitiven Fähigkeiten uns etwas von der Realität der Objekte wahrnehmen läßt, nicht eigentlich sensibel ist. Wenn also der Charakter der intellektuellen Perzeption darin besteht, die Realität des Objektes zu erkennen, so wird sie, je höher sich die Intelligenz erhebt, um so entfernter von der Sensation sein, und der Fall erscheint vollkommen möglich, wo die intellektuellen und sensitiven Fähigkeiten in einem und demselben Subjekte incompatibel sind.

233. Wir werden die Kraft dieser Bemerkung noch besser begreifen, wenn wir einen Blick auf die Stufenleiter der Wesen werfen und betrachten, was geschieht, in dem Maße, als sie sich vervollkommnen.

Die Isolirung in einem Wesen ist ein Zeichen von Unvollkommenheit; die niedrigste Idee, die wir von einem Objekte uns machen, ist die, daß wir es absolut auf seine Existenz beschränkt denken, ohne irgend eine innere oder äußere Aktivität, in vollständiger Unthätigkeit. So denken wir uns den Stein; er hat seine Existenz mit einer bestimmten Form; er ist das,

was er gemacht worden ist, und nichts mehr; er bewahrt die Form, die man ihm gegeben hat, aber schließt keine Aktivität in sich, um sich anderen Wesen mitzutheilen, hat kein Bewußtsein dessen, was er ist, verhält sich in all' seinen Beziehungen vollkommen passiv; er empfängt, aber giebt nicht und kann nicht geben.

234. Wenn wir das Gebiet der organischen Wesen betreten, so finden wir schon eine expansivere Natur; das Leben ist eine beständige Expansion. Das lebende Wesen dehnt sich in gewisser Weise noch über die Zeit aus, wo es zu existiren aufgehört hat, indem es in sich die reproduktiven Keime trägt; es ist nicht bloß für sich, sondern auch für Andere; in seiner Kleinheit ist es zwar nur ein unmerkbares Glied der unermeßlichen Kette der Natur; aber dieses Glied *vibrirt*, so zu sagen; und seine Vibrationen pflanzen sich bis zu den entferntesten Gränzen fort.

236. Wenn das Leben sich bis zur Sensation erhebt, so dehnt es sich noch weiter aus; was empfindet, schließt gewissermaßen das Universum in sich; durch das Bewußtsein dessen, was es erfährt, setzt es sich in neue Beziehungen zu Allem, was auf dasselbe einwirkt. Die Perzeption ist immanent, d. h. findet in dem Subjekte selbst statt; aber mit der Subjektivität combinirt sich die Objektivität, durch welche das Universum sich in einem Punkte abspiegelt. Dann existirt das Wesen nicht bloß in sich selbst; es ist in gewisser Weise auch die anderen Dinge, und es verwirklicht sich jener so tiefsinnige Ausspruch der Scholastiker: „Was erkennt, ist die erkannte Sache." In den Sensationen ist eine gewisse Ordnung vorhanden; sie sind um so vollkommener, je weniger subjektiv sie sind; die edelsten sind jene, die uns in Communication mit den Objekten, an sich betrachtet, setzen; jene, die sich nicht auf die Erfahrung dessen beschränken, was die Objekte uns verursachen, sondern zur Erkenntniß dessen führen, was sie sind.

237. Für die Objektivität der Sensationen ist eine Basis vorhanden, die Ausdehnung; und diese wird nicht mehr direkt

und unmittelbar sinnlich wahrgenommen; das Einzige, was uns, so zu sagen, in das Äußere versetzt, wird nicht eigentlich empfunden. Die Ausdehnung, welche uns schon etwas lehrt über die Realität der Wesen, insofern es sich um eine gewisse Disposition handelt, die sie untereinander haben, ist vielmehr ein Objekt der Intelligenz, als einer sensitiven Fähigkeit; die Sensation hört hier auf und die Wissenschaft fängt an. Und die Wissenschaft beschränkt sich nicht auf das, was von den Objekten erscheint, sondern erstreckt sich auf dasjenige, was in ihnen selbst ist; der Verstand bleibt nicht beim Subjektiven stehen, sondern geht zum Objektiven über, und wenn er die Wirklichkeit nicht erreichen kann, so verbreitet er sich über die Regionen der Möglichkeit.

238. Durch diesen Blick, den wir auf die Stufenleiter der Wesen geworfen haben, wird ersichtlich, daß die Vollkommenheit derselben im Verhältniß zu ihrer Expansion steht; daß sie, in dem Maße, als sie vollkommen sind, immer mehr aus der eigenen Sphäre heraustreten und in die fremde eindringen. Daher kommt es, daß die Perzeption, je höher sie ist, um so weniger subjektiv ist; der unterste Grad derselben, die Sensation, beschränkt sich auf das durch das wahrnehmende Subjekt Erfahrene; der höchste Grad, die Intelligenz, sieht ab von dem Erfahrenen, und beschäftigt sich mit dem Realen, als ihrem eigentlichen Gegenstande.

239. Aus dem Gesagten werden wir schließen müssen, daß, wenn wir die innerste Natur der reinen Geister erkennen könnten, wir vielleicht finden würden, daß die sensitiven Fähigkeiten durchaus incompatibel sind mit der Erhabenheit ihrer Intelligenz, und daß die Analogien, die wir auf den Charakter unserer Perzeptionen gründen, zu nichts dienen, wenn wir uns auf eine vollkommenere Art des Erkennens, als die unsere, beziehen. Wie dem auch sei, man muß nothwendig gestehen, daß die Frage nur auf sehr unvollständige Weise beantwortet wäre, wenn wir sie auf den bloßen Gesichtspunkt der Einfachheit beschränkt hätten; und daß die Betrachtungen über den Charakter

der Intelligenz uns vorsichtig machen müssen, um nicht als möglich zu behaupten, was uns vielleicht als unmöglich erscheinen würde, wenn wir die Natur der Dinge besser kennten.

240. Bis hierher habe ich in meinen Untersuchungen auf die innere Möglichkeit der Sache mich beschränkt; was sollen wir aber von der Wirklichkeit denken? Dies ist eine Frage um die Thatsache, welche nur auf den Grund von Daten, die von der Erfahrung geliefert werden, beantwortet werden kann, und diese Daten fehlen uns; denn wir stehen weder mit den vom Leibe getrennten Seelen, noch mit den reinen Geistern in unmittelbarer Communication.

241. Wenn wir einen Grund aufsuchen wollten, um der Seele alle sensitiven Fähigkeiten abzusprechen, sobald sie vom Körper getrennt wird, und ebenso allen reinen Geistern, so könnten wir ihn nicht sowohl in der Wesenheit der Sache, als in Betrachtungen über den Zweck finden, zu welchem diese Fähigkeiten bestimmt sind. Während die Seele mit dem Körper vereinigt ist, beherrscht sie einen Organismus, der den allgemeinen Gesetzen der körperlichen Welt unterworfen ist. Um ihre Funktionen in entsprechender Weise auszuüben, ist es nöthig, daß sie in unaufhörlicher Communication mit ihrem eigenen Körper und den Körpern, die ihn umgeben, stehe, indem sie die sinnliche Anschauung der körperlichen Beziehungen hat, durch den Schmerz benachrichtigt wird von jeder Unordnung, die in ihrem Körper eintritt, durch die Empfindung des Wohlbehagens, wie durch einen Instinkt sich leiten läßt, der, von der Vernunft geregelt und gemäßigt, sie zu dem Zuträglichen und Nothwendigen hinneigen kann. Wenn die Seele mit dem Körper nicht vereinigt ist, ist kein Motiv vorhanden, weßhalb sie irgend eine dieser Affektionen haben solle, da sie dieselben nicht nöthig hat, um ihre Akte darnach zu regeln; und da dieser Grund ebenso auf alle reinen Geister Anwendung haben würde, so kann man die Ursache des Unterschiedes ahnen, der zwischen dem Zustande unserer Seele in diesem Leben und den geistigen, mit keinem Körper verbundenen Wesen besteht.

Dieses Argument, das von dem Zweck der Sache hergenommen wird, kann nicht als ein Beweis betrachtet werden; es hat nur den Werth einer Conjectur; denn da wir nicht wissen, bis zu welchem Grade die vom Körper getrennte Seele und die reinen Geister in Beziehungen zu einigen Körpern stehen können, so wissen wir auch nicht, ob diese sinnlichen Affektionen ihnen nothwendig oder nützlich sind für Zwecke, die außerhalb unserer Erkenntniß liegen. Überdies, auch wenn wir annehmen, daß weder die vom Leibe getrennte Seele, noch die reinen Geister Beziehung zu irgend einem Körper haben, so können wir doch auch dann nicht mit vollkommener Sicherheit behaupten, daß die sinnlichen Affektionen ihnen unnütz wären; im Gegentheil scheint es, so viel wir hier vermuthen können, daß, die Seele ihrer Einbildungskraft und ihrer Gefühle berauben, ihre schönsten Fähigkeiten ihr nehmen hieße, die, außerdem, daß sie ihrer Erkenntniß zu Hülfe kommen, einen starken Antrieb bei vielen ihrer Akte bilden.

242. Wir können uns schwer einen Begriff vom Schmerz und vom Wohlbehagen machen, ohne das Mittel sinnlicher Affektionen. In dem Willen des rein intellektuellen Gebietes entdecken wir nichts Anderes, als Wollen und Nicht-Wollen, Akte der einfachsten Beziehung, die uns weder eine angenehme, noch eine unangenehme Affektion zeigen. Oft begegnet es uns, daß wir eine Sache wollen, obgleich wir vor ihr einen großen Widerwillen empfinden, und umgekehrt geschieht es sehr häufig, daß wir ein Vergnügen bei demjenigen empfinden, was wir nicht wollen. Also: Wollen und Nicht-Wollen schließen keineswegs Annehmlichkeit oder Widerwillen in sich, sind von diesen Affekten unabhängig und können mit ihnen in Widerspruch treten.

243. Man könnte bemerken, diese Discordanz entstehe daraus, daß die sinnlichen Fähigkeiten mit den intellektuellen nicht übereinstimmen; doch dies widersetzt sich, obgleich es Wahrheit ist, demjenigen nicht, was wir sagen. Unzweifelhaft bleibt es immer, daß der Wille des intellektuellen Gebietes, wenn er in Widerspruch mit den sinnlichen Affekten steht, weder

Wohlbehagen in sich schließt, noch den Widerwillen vernichtet; er triumphirt in Kraft seines freien Entscheidungsvermögens; aber sein Triumph gleicht dem eines Herrn, der, genöthigt, durch strenge Vorschriften Gehorsam sich zu verschaffen, Ärger empfindet, während er die Erfüllung seiner Befehle erlangt. Wer weiß es, ob nicht der Wille, auch nach diesem Leben, von ähnlichen Affekten begleitet sein wird, die er jetzt empfindet, obwohl gereinigt von jenem rohen Theile, den der Körper hineinmischt, der die Seele beschwert? Hierin scheint durchaus keine innere Repugnanz zu liegen; und wenn die philosophischen Fragen durch das Gefühl entschieden werden könnten, so würde ich zu vermuthen wagen, daß jene schöne Verbindung von Fähigkeiten, welche wir Herz nennen, nicht in das Grab hinabsteigt, sondern mit der Seele zu den unsterblichen Regionen sich erhebt.

244. Was die Einbildungskraft betrifft, jene geheimnißvolle Fähigkeit, welche, außerdem, daß sie uns die wirkliche Welt vorstellt, eine unerschöpfliche Fruchtbarkeit besitzt, um sich andere, neue zu schaffen, indem sie vor den Augen der Seele die reichsten und glänzendsten Panoramen aufstellt, so scheint sie ebensowenig mit einer vom Körper getrennten Seele unvereinbar zu sein. Warum könnten die unaussprechlichen Harmonien, die wir in der Natur anzunehmen haben, nicht auf eine sinnliche Weise wahrgenommen werden? Hüten wir uns, Behauptungen aufzustellen über Geheimnisse, die uns unbekannt sind; aber hüten wir uns auch, der Allmacht Gränzen zu setzen, und etwas für unmöglich zu erklären, was in den Augen einer gesunden Philosophie noch in den Gränzen der Möglichkeit liegt.

XXXII. Kapitel.

Möglichkeit der Durchdringlichkeit der Körper.

245. Je mehr man über die körperliche Welt nachdenkt, desto mehr entdeckt man die Zufälligkeit vieler ihrer Beziehungen,

und folglich die Nothwendigkeit, auf eine höhere Ursache zurückzugehen, welche sie festgestellt hat. Selbst diejenigen Eigenschaften, die uns am meisten absolut erscheinen, hören auf, es zu sein, wenn man sie der Prüfung der Vernunft unterwirft. Was ist noch nothwendiger, als die Undurchdringlichkeit? Und gleichwohl, sobald man sie genau analysirt, reducirt sie sich auf eine Thatsache der Erfahrung, welche sich nicht auf die innere Natur der Objekte gründet, und die deßhalb ohne Widerspruch existiren oder nicht existiren kann.

246. Die Undurchdringlichkeit ist jene Eigenschaft der Körper, vermöge welcher sie nicht zusammen an einem und demselben Orte sein können. Für alle diejenigen, welche aus dem reinen Raume nicht eine von den Körpern verschiedene Realität machen, bedeutet diese Definition nichts; denn wenn der Ort, wie der reine Raum, nichts ist, dann heißt, von *demselben Orte*, abgesehen von den Körpern, sprechen, von *nichts* sprechen. In diesem Falle also kann die Undurchdringlichkeit nichts Anderes als eine gewisse Beziehung entweder der Körper oder der Ideen sein.

247. Man muß vor Allem unterscheiden zwischen dem realen und dem rein idealen Gebiete. Die Undurchdringlichkeit kann als eine zweifache betrachtet werden, als die physische und die geometrische. Die physische ist jene, die wir in der Natur sehen; die geometrische jene, die sich in unseren Ideen findet. Zwei Kugeln von Metall können nicht an demselben Orte sein; hier ist physische Undurchdringlichkeit. Die Ideen von zwei Kugeln bieten uns zwei Ausdehnungen dar, welche sich in der sinnlichen Vorstellung gegenseitig ausschließen: hier ist geometrische Undurchdringlichkeit. Wenn wir uns vorstellen, daß die zwei Kugeln vollkommen zusammenfallen, dann sind nicht zwei, sondern ist nur eine da; wenn wir uns vorstellen, daß eine Kugel einen Theil der anderen einnimmt, dann entsteht eine neue Figur, oder vielmehr die eine Kugel wird als ein Theil der anderen betrachtet und ist folglich in ihrer Idee enthalten; dies sieht man in dem Falle, wo die kleinere in die größere gesetzt

wird. In beiden Voraussetzungen werden die Kugeln als sich entweder ganz oder theilweise durchdringend betrachtet; aber diese Durchdringung ist nichts weiter, als die Bezeichnung gewisser Theile in der einen, die als ein reiner Raum betrachtet wird, in welche Theile die andere gesetzt wird, ebenfalls als ein reiner Raum betrachtet. Die geometrische Undurchdringlichkeit existirt nur, wenn die beiden Objekte als getrennt vorausgesetzt werden, und nur insofern sie getrennt sind; in diesem Falle ist die Undurchdringlichkeit absolut nothwendig, denn die Durchdringung würde ebensoviel heißen, als für vermischt halten, was als getrennt vorausgesetzt wird, d. h. man würde die Trennung und die Nicht-Trennung zu gleicher Zeit behaupten und folglich in Widerspruch verfallen. Die geometrische Undurchdringlichkeit beweist also nichts zu Gunsten der physischen Undurchdringlichkeit; denn sie existirt nur in dem Falle, wenn sie vorausgesetzt wird, d. h. wenn sie bei Strafe des Widerspruches gefordert wird. Es ist evident, daß dasselbe in der Wirklichkeit geschehen würde; denn wenn wir zwei Körper getrennt voraussetzen, so können sie sich nicht durchdringen, während sie getrennt sind, wenn man nicht in einen offenbaren Widerspruch fallen will. In diesem Punkte sagt uns das ideale Gebiet nichts über das reale.

248. Kann die Durchdringung in der Wirklichkeit existiren? Könnte z. B. eine metallene Kugel in eine andere metallene Kugel gesetzt werden, wie wir zwei geometrische Kugeln ineinander setzen? Es ist klar, daß es sich hier nicht um die gewöhnliche Ordnung der Dinge handelt, welche solche Annahmen nicht zuläßt; sondern um die Wesenheit der Dinge selbst. Bei dieser Voraussetzung behaupte ich, daß kein Widerspruch darin liegt, die Körper durchdringbar zu machen, und daß die Analyse dieses Gegenstandes lehrt, daß die Undurchdringlichkeit der Körper nichts Wesentliches einschließt.

Wir haben schon gesehen, daß die Idee des Ortes, wie die des reinen Raumes eine Abstraktion ist; es ist also eine bloß eingebildete Annahme, in der wir jedem Körper eine

gewisse Ausdehnung geben, um einen gewissen Raum auszufüllen, so zwar, daß er ihn nothwendig ausfüllen muß, und es ihm nicht möglich ist, zur selben Zeit einen anderen in demselben Orte zuzulassen. Die Lage der Körper im Allgemeinen ist die Verbindung ihrer Beziehungen; die besondere Ausdehnung jedes Körpers ist nichts Anderes, als eine Verbindung der Beziehungen seiner Theile untereinander, bis wir entweder zu unausgedehnten, oder zu unendlich kleinen Punkten kommen, denen wir uns durch eine unendliche Theilung nähern können.

Die Verbindung der Beziehungen von untheilbaren oder unendlich kleinen Wesen bildet dasjenige, was wir Ausdehnung oder Raum nennen, und was alles in dem weiten Felde begriffen ist, das sich uns in der sinnlichen Vorstellung darbietet. Wer hat uns gesagt, daß diese Beziehungen nicht veränderlich sind? Ist unsere Erfahrung etwa die Gränze der Natur der Dinge? Offenbar nicht. Das Universum ist nicht nach unserer Erfahrung berechnet worden, sondern unsere Erfahrung kommt von ihm her; zu sagen, daß es nichts Anderes giebt und geben kann, als was diese uns bezeugt, heißt unser Ich zum Typus des Universums machen, heißt behaupten, daß seine Gesetze ihre Wurzel in uns haben und Emanationen unseres Wesens sind; ein thörichter Stolz für jenes unbemerkbare Atom, das sich einige Augenblicke auf dem unermeßlichen Schauplatze der Natur zeigt, und dann wie ein kleiner Funke erlischt; ein thörichter Stolz für jenen Geist, der trotz der Größe seiner Capacität sein Unvermögen empfindet, jenen Gesetzen, jenen Phänomenen sich zu entziehen, die nach dieser monströsen Annahme sein eigenes Werk sein müßten.

XXXIII. Kapitel.

Ein Triumph der Religion in dem Gebiete der Philosophie.

249. Aus der Analyse, die ich in den vorhergehenden Kapiteln vorgenommen habe, folgt, daß in den ausgedehnten Objekten zwei Dinge vorhanden sind: Multiplicität und Continuität; die erstere ist absolut nothwendig, wenn Ausdehnung da sein soll; zu dieser gehören voneinander verschiedene Theile, und das Verschiedene kann ohne offenbaren Widerspruch nicht identisch sein; die Continuität, die in dem sinnlichen Eindruck sich darstellt, ist den ausgedehnten Dingen nicht wesentlich; denn sie ist nichts weiter, als das Resultat einer Verbindung von Beziehungen, die im gegenwärtigen Gebiet der Sensibilität untrennbar, aber im Gebiete der Wirklichkeit nicht absolut nothwendig sind. Die transcendentale Philosophie, die sich über die sinnlichen Vorstellungen erhebt, aus den Phänomenen herausgeht, und zur Betrachtung der Wesen an sich vordringt, entdeckt nirgends die Nothwendigkeit dieser Beziehungen, und sieht sich genöthigt, sie als einfache Thatsachen zu betrachten, welche ohne Widerspruch aufhören könnten, zu existiren. So wird die Correspondenz des Phänomenes mit der Wirklichkeit gerettet, und die innere Welt in Harmonie mit der äußeren gesetzt; aber es werden auf diese nicht alle die subjektiven Bedingungen jener in der Weise übertragen, daß das für unsere Vorstellungen Nothwendige dies auch an sich sei, mit absoluter Nothwendigkeit.

250. An diesem Punkte der transcendentalen Philosophie angekommen, findet sich der Geist gleichsam auf einen erhabenen Gipfel versetzt, von dem aus er neue Welten entdeckt, und, angenehm ist es, dies zu sagen, und trostreich, es zu erfahren, in diesen Welten entdeckt er einen neuen Beweis für die Göttlichkeit der katholischen Religion, und empfängt eine heilsame

Lektion, um sich nicht den Träumen einer unsinnigen Philosophie zu überlassen, welche Widersprüche zu entdecken meint, wo immer sich ihr ehrfurchtgebietendes Dunkel zeigt.

251. Es giebt in der katholischen Religion ein Geheimniß, das die Kirche mit erhabenen Ceremonien feiert, und das der Christ mit Glauben und mit Liebe anbetet. Der Ungläubige hat den hochheiligen Tabernakel gesehen und hat mit höhnischem Lächeln gesprochen: „Hier ist ein Monument des Aberglaubens, hier betet der Mensch das Absurde an.“ Da dies kein theologisches, sondern ein philosophisches Werk ist, so könnte ich davon Abstand nehmen, die Einwürfe des Unglaubens zu beantworten; aber die Gelegenheit scheint mir so günstig zu sein, um Schwierigkeiten zu beseitigen, welche die Oberflächlichkeit und der Leichtsinn erhoben haben, daß ich nicht umhin kann, sie zu benützen. Die Art meines Werkes nöthigt mich, kurz zu sein bei dieser Untersuchung; aber die Wichtigkeit des Gegenstandes verlangt, daß ich ihn nicht übergehe, um so mehr, da die katholischen Autoren, die über Philosophie geschrieben haben, ebenfalls einige Erklärungen über diesen Gegenstand an den Stellen zu geben pflegten, welche sie für geeignet hielten, insbesondere dort, wo sie von der Ausdehnung handeln.

252. Das Mysterium der Eucharistie ist eine übernatürliche, für den schwachen Menschen unbegreifliche, durch menschliche Worte nicht erklärbare Thatsache; dies bekennen die Katholiken und dies erkennt die Kirche an. Es handelt sich also nicht darum, einen philosophischen Grund zu bezeichnen, um dieses Geheimniß zu erklären; kein Gläubiger wird so verwegen sein, seine Eitelkeit soweit zu treiben; es handelt sich allein darum, zu erkennen, ob das Geheimniß an sich absurd ist, d. h. einen inneren Widerspruch einschließt; denn wenn dies der Fall wäre, so wäre das Dogma keine Wahrheit, sondern ein Irrthum; die göttliche Allmacht erstreckt sich nicht bis auf das Absurde. Die Frage ist vielmehr die, ob die Thatsache, obgleich sie außerhalb der Gesetze der Natur steht, innerlich (intrinsece) möglich ist; denn in diesem Falle verläßt die

Frage das Gebiet der Philosophie und betritt das der Kritik; der Ungläubige muß, wenn er anders die Existenz Gottes zugiebt, auch seine Allmacht zugeben; und dann haben wir nicht darüber zu disputiren, ob Gott dieses Wunder wirken kann oder nicht, sondern allein darüber, ob er es gewirkt hat.

253. Die Schwierigkeiten, welche gegen das erhabene Geheimniß der Eucharistie erhoben werden können, beschränken sich auf Folgendes: ein Körper ist hier ohne die Bedingungen, denen die anderen Körper unterworfen sind; er bringt keine der sinnlichen Eindrücke hervor, die wir von den anderen empfangen, und endlich: er ist zu gleicher Zeit an vielen Orten. Um diese Einwürfe vollständig zu beantworten, ist es nöthig, zuerst die Begriffe zu fixiren.

254. Die Lehren, welche in diesem Bande bei den Untersuchungen über die Sensibilität vorgetragen wurden, reichen hin, um zu zeigen, mit welchem Unrecht man gesagt hat, das Geheimniß der Eucharistie sei unmöglich. Unter den geheiligten Gestalten ist ein Körper vorhanden, der unsere Sinne nicht afficirt; hier finden wir ein Wunder, aber nichts Unmögliches. Ich habe gezeigt, daß keine nothwendige Beziehung zwischen den Körpern und unserer Sensibilität bestehe; die Verknüpfung, welche wir jetzt erfahren, kann durch keine innere Eigenschaft des Geistes und der Körper erklärt werden; man muß mithin nothwendig auf eine höhere Ursache zurückgehen, welche diese Beziehungen frei festgestellt hat. Dieselbe Ursache kann sie wieder aufheben; unter diesem Gesichtspunkte also verwandelt sich die Frage in die folgende: Kann die göttliche Allmacht bewirken, daß ein Körper uns nicht die Phänomene der Sensibilität zeige, indem die Gesetze aufgehoben werden, welche Gott frei festgestellt hat? Wird die Frage in dieser Weise formulirt, dann ist nur Eine Antwort möglich; sie muß nothwendig bejahet werden, will man die Allmacht nicht läugnen.

255. Diejenigen, welche unser Dogma der Absurdität überführen wollen, müssen Folgendes beweisen:

1) daß die passive Sensibilität den Körpern so wesentlich ist,

daß sie dieselbe nicht verlieren können, ohne daß das Prinzip des Widerspruches aufgehoben würde;

2) daß die Beziehungen unserer Organe zu den Objekten intrinsece unveränderlich sind;

3) daß die Übergabe der Eindrücke des Organes an die sensitiven Fähigkeiten der Seele ebenfalls wesentlich ist und unter keiner Voraussetzung fehlen kann.

Wenn die vorstehenden Sätze nicht als wahr bewiesen sind, verschwinden alle Schwierigkeiten, die sich auf die Phänomene der Sensibilität gründen. Wenn nur einer dieser drei Sätze fehlt, können alle Schwierigkeiten gelöst werden; denn es ist evident, daß die Phänomene der Sensibilität aus einer dreifachen Ursache alterirt werden können:

1) durch die Abwesenheit der dem Körper nothwendigen Dispositionen, um Objekt der Sensibilität zu werden;

2) durch die Unterbrechung der gewöhnlichen Beziehungen zwischen unseren Organen und dem Körper;

3) durch das Ausbleiben der Übergabe der Eindrücke der Organe an die sensitiven Fähigkeiten.

Es genügt also, daß einer jener drei oben angeführten Sätze falsch sei, und der Ungläubige kann keinen Schritt mehr thun.

256. Wer sich der Mühe unterziehen wollte, die drei Sätze zu beweisen, könnte nicht bloß sicher sein, seinen Zweck nie zu erreichen, sondern würde durch den bloßen Versuch offenbaren, daß er über die Phänomene der Sensibilität nicht nachgedacht habe, und in Betreff derselben keine andere Philosophie besitze, als die Begriffe der ungebildeten Menge. Es ist nicht nöthig, Philosoph zu sein, es genügt, einen oberflächlichen philosophischen Unterricht erhalten zu haben, um einzusehen, daß ein solches Unternehmen vollkommene Unkenntniß der Geschichte der Philosophie beweist. Wie dem auch sei, ich habe nicht nöthig, bei diesem Punkte länger zu verweilen, da ich diese Fragen in den beiden Büchern des vorliegenden Bandes schon weitläufig erörtert habe.

257. Die obige Antwort könnte genügen, um die Schwierigkeit, welche sich auf die besondere Weise gründet, wie ein Körper ohne die Bedingungen der Ausdehnung existire, denen wir die anderen unterworfen sehen, befriedigend zu lösen; denn von dem Augenblick an, wo man die Correspondenz eines Körpers mit unseren Sinnen als aufgehoben voraussetzt, können wir, da diese der einzige Leiter sind, der uns davon benachrichtigt, was in der Außenwelt vorgeht, nicht behaupten, daß irgend ein Absurdum vorhanden sei in einer Sache, von der wir keine Erfahrung haben. Um die Ausdehnung wahrzunehmen, müssen wir sie nothwendig empfinden; wir können also nichts, was sich auf die Ausdehnung bezieht, von einem Objekte sagen, das wir nicht empfinden. Obgleich jedoch diese Antwort für sich allein den Lauf der Einwendungen hemmen könnte, will ich mich doch nicht auf sie beschränken.

258. Was ist die Ausdehnung? In der Wirklichkeit ist sie eine Verbindung von Beziehungen der Wesen, welche zu der Zusammensetzung des Ausgedehnten gehören. Diese Beziehungen sind, wie ich gezeigt habe, nicht intrinsece nothwendig; Gott kann sie also alteriren. Hieraus folgt, daß die Frage auf denselben Punkt zurückkommt, wie die vorige: Kann die göttliche Allmacht Beziehungen aufheben, oder alteriren, oder gänzlich vernichten, welche nicht nothwendig sind mit innerer Nothwendigkeit? Offenbar kann sie es. Die Schwierigkeit liegt also nicht in dem, was sein *konnte*, sondern in dem, was *ist*; wir befinden uns wiederum außerhalb des Gebietes der Philosophie, auf dem Felde der Thatsachen, bei der Untersuchung der Motive der Credibilität.

259. Das andere Argument, welches sich darauf gründet, daß hier ein Körper zu gleicher Zeit sich an vielen Orten befindet, reducirt sich, obgleich dem Anscheine nach stärker, dennoch im Grunde auf das vorige. An einem Orte sein, wie wir es jetzt verstehen, heißt seine eigene Ausdehnung haben, in der gewöhnlichen Form und mit den gewöhnlichen Beziehungen zu der Ausdehnung der anderen Körper. Wenn man einen Körper

annimmt, der eine, anderen Bedingungen unterworfene Ausdehnung hat, ohne die gewöhnliche Beziehung zu der Ausdehnung der übrigen, so fehlt die Grundlage, auf die wir die Unmöglichkeit stützen, daß ein Körper zu gleicher Zeit an vielen Orten sei; da wir nun bewiesen haben, daß die göttliche Allmacht diese Beziehungen alteriren und selbst vernichten kann, so liegt kein Widerspruch darin, daß dasjenige fehlt, was aus ihnen entstehen müßte.

260. Hieraus ersieht man, wie die Unterscheidungen der Scholastiker zwischen den zwei Klassen der Ausdehnung: in ordine ad se und in ordine ad locum, und zwischen der quantitativen und der sakramentalen Weise, die den Augen einer leichtfertigen Philosophie als eitle Spitzfindigkeiten erschienen, nur erdacht, um die Schwierigkeit zu umgehen, sehr tiefsinnige Bemerkungen waren, welche durch die Analyse der Realität und des Phänomenes im sinnlichen Gebiet bestättigt werden. Ich will damit nicht sagen, daß, wenn man in den Schulen die angeführten Unterscheidungen machte, man immer vollkommen die ganze Wahrheit, die ganze philosophische Subtilität erkannte, die sie in sich schloßen, oder daß sie immer von der analytischen Untersuchung begleitet waren, deren sie fähig sind; ich sehe jetzt ab von dem Verdienste der Menschen und habe nur die Sache im Auge; allein wie gering man auch immer von der philosophischen Intelligenz derer denken möge, welche diese Unterscheidungen anwandten, um so wunderbarer muß jene erhabene Religion erscheinen, die ihren Vertheidigern fruchtbare Gedanken einflößt, welche die kommenden Jahrhunderte entwickeln können. Die philosophischen Schulen disputirten lebhaft über die Ausdehnung, über die Accidenzien, über die sensitiven Fähigkeiten; das katholische Dogma lehrte eine scheinbar ganz entgegenstehende Wahrheit; dies war ein Antrieb, den Abstand des Phänomenes von der Wirklichkeit, den Unterschied zwischen dem Zufälligen und dem Nothwendigen tiefer zu untersuchen; das erhabene Geheimniß wirkte mit seinem Gewicht auf die Philosophie ein und

regte Fragen an, welche sich sonst wahrscheinlich niemals dem menschlichen Geiste dargeboten hätten.

261. Mit tiefer Wahrheit hat Baco von Verulam gesagt: „Wenig Philosophie entfernt von der Religion; viel Philosophie führt zu ihr hin.“ Ein aufmerksames Studium der Einwürfe, die gegen das Christenthum erhoben werden, offenbart eine Wahrheit, die überdies durch die Geschichte von achtzehn Jahrhunderten bestättigt wird: die gegen die katholische Religion vorgebrachten Schwierigkeiten schließen, wenn sie sehr gewichtig erscheinen, weit entfernt, etwas gegen dieselbe zu beweisen, vielmehr irgend einen Beweis ein, der sie mehr und mehr bestättigt; das Geheimniß, diesen Beweis zum Vorschein zu bringen, liegt darin, die Schwierigkeit in ihrer ganzen Bedeutsamkeit anzuerkennen, und sie unter allen Gesichtspunkten einer tiefen Untersuchung zu unterwerfen. Die Erbsünde ist ein Geheimniß; aber dieses Geheimniß erklärt die ganze Welt; die Menschwerdung ist ein Geheimniß, aber dieses Geheimniß erklärt die Überlieferungen des Menschengeschlechtes; der Glaube ist voll von Geheimnissen, aber dieser Glaube befriedigt eines der größten Bedürfnisse der Vernunft; die Geschichte der Schöpfung ist ein Geheimniß, aber dieses Geheimniß entwirrt das Chaos, erleuchtet die Welt, enträthselt die Geschichte der Menschheit; das ganze Christenthum ist eine Summe von Geheimnissen, aber diese Geheimnisse verknüpfen sich auf verborgenen Pfaden mit allem Tiefen, Großen, Erhabenen, Schönen und Rührenden im Himmel und auf Erden; treten in Verbindung mit dem Individuum, mit der Familie, mit der Gesellschaft, mit Gott, mit dem Verstande, mit dem Herzen, mit den Sprachen, mit der Wissenschaft, mit der Kunst. Der Forscher, der auf die Religion vergißt, der zuweilen selbst Mittel sucht, um sie zu bekämpfen, findet sie am Eingang wie am Ausgang seiner geheimnißvollen Wege, neben der Wiege des Kindes, wie unter dem Schatten der Gräber, in der Zeit, wie in der Ewigkeit; sie erklärt Alles mit einem einzigen Wort; sie bietet unbeirrt die Stirn den Thorheiten der Unwissenheit und den Sarkasmen des Unglaubens, und wartet ruhig, bis der

Lauf der Jahrhunderte ihr Recht gebe, ihr, die, um Recht zu haben, nicht nöthig hatte, daß die Jahrhunderte sich in Bewegung setzten.

XXXIV. Kapitel.

Schluß und Recapitulation.

262. Bevor wir die Untersuchungen über die Ideen beginnen, verweilen wir noch einige Augenblicke bei dem Ursprunge und Charakter derjenigen Idee, die wir von der Ausdehnung haben; dies wird dazu beitragen, daß wir die aus den vorangehenden Betrachtungen gesammelte Frucht uns vergegenwärtigen und für die folgenden uns den Weg bereiten.

Die wissenschaftliche Fruchtbarkeit, welche diese Idee in unserem Geiste hat, beweist den Abstand, der zwischen dem sinnlichen Eindruck und der intellektuellen Perzeption besteht. Wir wissen nicht und können nicht wissen, ob diese Idee mit ihrer ganzen Größe und Fruchtbarkeit in unserem Geiste existirte, bevor er den sinnlichen Eindruck empfing; wenn sie existirte, so hatten wir kein Bewußtsein von ihr; unter diesem Gesichtspunkt ist die Behauptung, sie sei eine eingeborne Idee, eine Behauptung ohne Beweis; aber eine solche ist es nicht, wenn wir sagen: daß es zwei Gebiete innerer Phänomene giebt, die gänzlich von einander verschieden sind; daß die Sensation die Idee nicht hervorbringen konnte; daß diese Idee unermeßlich höher steht, als der äußere Eindruck, und daß sie deßhalb, wenn sie auch nicht früher im Geiste existirte, doch ebensowenig aus der Sensation, wie eine Wirkung aus ihrer Ursache, entstehen konnte.

263. Wir machen hier einen höchst wichtigen Übergang von dem Gebiet der Sensationen zum Gebiet der Ideen; wir entdecken hier in unserem Geiste eine neue Art von Thatsachen. Es liegt wenig daran, ob diese Thatsachen vor dem Eindruck präexistirten, oder das Resultat der Gegenwart des Eindruckes sind.

Im ersteren Falle sehen wir in dem Geiste eine Hinterlage von Keimen, die, um sich zu entwickeln, nur die Wärme des Lebens bedurften; im letzteren Falle finden wir in dem Geiste eine produktive Fruchtbarkeit eben dieser Keime. In beiden erblicken wir ein in der Natur bevorzugtes Wesen, ein großes Wesen, das mit Einem Schlage sich über die Region der Materie erhebt, und das, angeregt durch die äußeren Eindrücke, zu einem Leben erwacht, das in dieser Welt, die es erweckt hat, nicht mehr Raum findet.

264. In diesem Sinne also giebt es eingeborne Ideen; Ideen, welche nicht aus den Sensationen entspringen konnten. In diesem Sinne sind alle allgemeinen und nothwendigen Ideen eingeborne; denn keine von ihnen konnte aus der Sensation entspringen. Jede Sensation ist nichts weiter, als ein Phänomen, eine besondere, zufällige Thatsache, durch sich selbst unfähig, die allgemeinen Ideen, die Ideen der nothwendigen Beziehungen der Wesen, hervorzubringen. Das Sehen oder die Vorstellung der Einbildungskraft eines Triangels ist ein zufälliges Phänomen, das uns nichts sagt über die nothwendigen Beziehungen der Seiten und der Winkel untereinander. Um diese Beziehungen, diese Nothwendigkeit wahrnehmen zu können, wird etwas mehr erfordert; dieses „etwas mehr" nenne man eingeborne Ideen, Kraft, Fruchtbarkeit, Aktivität des Geistes, oder wie man sonst will; gewiß ist, daß es existirt, daß es aus der Sensation nicht entstehen konnte, und daß es einem von den sinnlichen Phänomenen total verschiedenen, unendlich höheren Gebiete angehört.

265. Nach so langwierigen Untersuchungen über die Phänomene der Sensation sind wir endlich dahin gelangt, eine Idee zu finden, die der Ausdehnung; eine lichtvolle Idee, das Fundament aller mathematischen Wissenschaften und aller ihrer Anwendungen auf die Gesetze der Natur.

Es scheint also, daß der menschliche Geist für alle seine Beziehungen zur materiellen Welt nur eine idea matrix hat, die der Ausdehnung. Diese, auf unzählige Weise modificirt,

giebt allen Wissenschaften Ursprung, welche die Materie zum Gegenstande haben. In dieser Idee verknüpft sich alles Materielle; von ihr entspringt jede Kenntniß des Materiellen. Sie ist eine einzige Sache, mit all' ihren nothwendigen Beziehungen und nothwendigen Verzweigungen; sie ist gleichsam ein Licht, das dem Könige der Schöpfung gegeben ward, um die Wunder der Natur zu erkennen und anzustaunen.

266. Diese staunenswerthe Einfachheit bei so complicirter Multiplicität werden wir noch in einem anderen Gebiete von Ideen finden, und werden hieraus schließen, daß das ganze Gebäude der Wissenschaften, alle menschlichen Erkenntnisse, sich auf eine kleine Zahl von Mutter-Ideen gründen; vielleicht nur auf zwei allein. Diese Ideen sind keine sinnlichen Vorstellungen, sondern der Gegenstand reiner Anschauungen; sie können nicht aufgelöst, aber auf unzählige Dinge angewendet werden; sie erklären sich nicht durch Worte, wie ein Complex, der verschiedene Begriffe in sich schließt; das Wort kann in Bezug auf sie nur eine Art Erregungsmittel sein, mit dem ein Geist auf einen anderen Geist einwirkt, nicht um ihn eine Sache zu lehren, sondern um ihn zu sich selbst zu bringen, damit er bemerke, was er in sich selbst hat, und in gewisser Weise lerne, was er schon weiß.

Man versuche es, die Ausdehnung zu erklären, diese Idee, durch welche wir jene Ordnung wahrnehmen, die wir mit Worten nicht auszudrücken vermögen, aber auf die wir die sinnliche Erfahrung und die geometrische Wissenschaft gründen. Die Ausdrücke fehlen uns. Man sagt: „Theile, die außereinander liegen;" aber, was sind Theile, und was ist innerhalb und außerhalb, wenn man nicht die Idee der Ausdehnung hat? Man bezeichne eine ausgedehnte Sache; lasse den Geist, an den man sich wendet, sich in sich selbst concentriren und seine verallgemeinernde Thätigkeit ausüben. Ist dieser Triangel jenes Viereck? Nein. Sind beide ausgedehnt? Ja. Ist diese Oberfläche jener Körper? Nein. Sind beide ausgedehnt? Ja. Sind alle Triangel von den Vierecken verschieden? Ja. Haben

alle Oberflächen, alle Körper Ausdehnung? Ja. Wie ist man hier übergegangen von einer Thatsache zu allen? von dem Zufälligen zum Nothwendigen? Hat man erklärt, was die Ausdehnung ist? Nein. Hat man erklärt, worin diese verschiedenen Dinge unter sich übereinkommen? Nein. Was man gethan hat, war nichts Anderes, als die Aktivität des Geistes anzuregen, seine Aufmerksamkeit hinzulenken auf die allgemeine Idee der Ausdehnung; diese Idee wendet er auf verschiedene Dinge an und findet, daß sie übereinstimmen; und die verschiedenen Modificationen derselben wendet er auf allerhand Dinge an, und findet, daß sie verschieden sind. Man hat ihm also keine geometrischen Wahrheiten gelehrt, man hat sie nur in seinem Geiste erweckt; entweder präexistirten sie in ihm, oder er hatte die Fähigkeit, sie hervorzubringen.

267. Sammeln wir nun das Resultat der bisher angestellten Untersuchungen. Ich lege nicht gleichen Werth allen den hier folgenden Sätzen bei; ich habe am gehörigen Orte meine Meinung über dieselben ausgesprochen; doch halte ich es für nöthig, sie hier zusammenzustellen, um ihr Verständniß zu erleichtern und dem Gedächtnisse zu Hülfe zu kommen.

1) Wir sind unmittelbar gewiß unserer Beziehungen zu Wesen, die von uns verschieden sind.
2) Wir sind der Existenz einer äußeren Welt gewiß.
3) Die äußere Welt ist für uns nichts Anderes, als ein ausgedehntes Wesen, das uns afficirt, und das constanten Gesetzen unterworfen ist, welche wir bestimmen können.
4) Wir haben die Idee der Ausdehnung.
5) Die Idee der Ausdehnung wird durch die Sensationen erregt, fällt aber mit ihnen nicht zusammen.
6) Die Idee der Ausdehnung ist die idea matrix, die Fundamentalidee in all' dem, was sich auf die Erkenntniß der Körper bezieht.
7) Die Idee der Ausdehnung darf nicht verwechselt werden

mit der Vorstellung der Einbildungskraft von der Ausdehnung.

8) Ein ausgedehnter Raum, der gleichwohl nichts Wirkliches wäre, ist ein Absurdum.

9) Der Raum ist nichts Wirkliches, von der Ausdehnung der Körper selbst Verschiedenes.

10) Wo keine Körper sind, giebt es keine Entfernungen.

11) Die Bewegung ist die Veränderung der Situationen der Körper untereinander.

12) Es giebt keinen leeren Raum von irgend welcher Art, und kann keinen solchen geben.

13) Die Idee des Raumes ist die Idee der Ausdehnung in abstracto.

14) Die Vorstellung eines Raumes ohne Gränzen ist nichts weiter, als eine Anstrengung der Einbildungskraft, dem Verstande bei der Abstraktion der Ausdehnung zu folgen. Sie entsteht auch aus der Gewohnheit, durch transparente Mittel zu sehen und uns in gewissen Fluiden ohne Widerstand zu bewegen.

15) Da wir von den Körpern nur wissen, daß sie ausgedehnt sind und uns afficiren, so ist für uns Alles, was diese beiden Bedingungen vereinigt, ein Körper.

16) Da wir aber die Wesenheit der Körper nicht kennen, so wissen wir nicht, ob ein Körper ohne Ausdehnung existiren könne.

17) Wir wissen ebensowenig, welchen Modificationen die Ausdehnung eines Körpers in Bezug auf andere unterworfen werden kann.

18) Die Elemente, aus denen die Körper bestehen, sind uns unbekannt.

19) Die Annäherung der Körper aneinander, und folglich die allgemeine Gravitation, scheint eine nothwendige Wirkung ihrer gegenwärtigen Beziehungen zu sein.

20) Die Nothwendigkeit der Annäherung genügt nicht, um

weder die Gesetze der Bewegung, noch ihr Prinzip, noch ihre Fortdauer zu erklären.

21) Die Idee des Raumes ist keine absolut nothwendige Bedingung, um zu empfinden.

22) Die Idee der Ausdehnung hat eine reale Objektivität.

23) Der Übergang der Subjektivität zur Objektivität ist, in Betreff der Ausdehnung, eine primitive Thatsache unserer Natur.

24) Also haben die körperlichen Phänomene eine wirkliche Existenz außer uns.

25) Also entsteht aus dem Zeugniß der Sinne eine wahre, nicht bloß phänomenale, sondern auch wissenschaftliche Gewißheit.

26) Die Vernunft rechtfertigt, wenn sie die Beziehung der Subjektivität zur Objektivität in den Sensationen untersucht, durch ihre Prüfung den Instinkt der Natur.

27) Die Geometrie betrachtet die Ausdehnung in abstracto, aber mit Gewißheit, daß, wenn in der Wirklichkeit das Postulat gegeben ist, auch die Folgen resultiren werden, und daß die Annäherung an das Postulat auch annähernde Folgen geben werde.

28) Trotz der Gewißheit über die Realität einer äußeren Welt kennen wir ihre Wesenheit nicht.

29) Wir wissen nicht, was diese Welt ist aus dem Gesichtspunkt eines reinen Geistes.

30) Die sinnliche Anschauung, auf die sich unsere Geometrie bezieht, bildet nicht die Wesenheit der wissenschaftlichen Erkenntniß, und kann von ihr getrennt werden.

31) Ein Wechsel in den Beziehungen der körperlichen Wesen untereinander und zu unseren sensitiven Fähigkeiten ist nicht innerlich unmöglich.

Im Verlage von **G. Joseph Manz** in Regensburg ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Balmes, J., Briefe an einen **Zweifler.** Aus dem Spanischen übers. von Dr. Fr. Lorinser. Mit einer kurzen Biographie des Verfassers und dessen Bildniß. gr. 8. 2 fl. od. 1 Thlr. 7½ sgr.

Diese Briefe sind sowohl für gebildete Laien als auch namentlich für praktische Seelsorger sehr zu empfehlen; sie bilden eine dem Geiste und den Bedürfnissen der Zeit angemessene Apologie der katholischen Religion, sie enthalten, mehr im Tone unterhaltender Belehrung, ein treffliches Material der Vertheidigung der Lehren der katholischen Kirche gegen Solche, die bald dieses, bald jenes Dogma angreifen, nicht so sehr, weil es ihrem Verstande unbegreiflich erscheint, sondern weil es ihren Neigungen und Leidenschaften nicht entspricht. Vgl. Schles. Kirchenbl. 1852. Nr. 46. Augsb. Postzeit. 1852. Nr. 274 u. 327.

— — Lehrbuch der Elemente der **Philosophie.** Aus dem Spanischen übers. von Dr. Fr. Lorinser. 1te Abtheil. Auch u. d. Titel: Lehrbuch der **Logik.** gr. 8. geh. 1 fl. od. 18¾ sgr.

— — dasselbe. 2te Abtheil.: Lehrbuch der **Metaphysik.** — Aesthetik. — Reine Ideologie. — Allgemeine Grammatik. — Psychologie. — Theodicee. gr. 8. geh. 2 fl. od. 1 Thlr. 7½ sgr.

— — dasselbe. 3te Abtheil.: Lehrbuch der **Ethik.** gr. 8. geh. 1 fl. od. 18¾ sgr.

— — dasselbe. 4te Abtheil.: Lehrbuch der **Geschichte** der **Philosophie.** gr. 8. geh. 1 fl. 12 kr. od. 22½ sgr. (1—4te Abtheil. zusammen 5 fl. 12 kr. od. 3 Thlr. 7½ sgr.)

— — **Weg** zur **Erkenntniß** des **Wahren.** Nach der französ. Ausgabe des Originals: El Criterio in's Deutsche übertragen von Th. Nißl. gr. 8. geh. 1 fl. 30 kr. od. 27½ sgr.

Ueber „Balmes" s. die Bemerkung bei Blanche-Raffin.

Blanche-Raffin, A. v., Jacob Balmes, sein Leben und seine Werke. Uebers. von F. X. Karker. Mit 1 Stahlst. gr. 8. geh. 1 fl. 45 kr. od. 1 Thlr. 3¾ sgr.

„Der Einblick in das Leben eines Künstlers oder Schriftstellers gibt erst den Schlüssel zur rechten Auffassung, zum richtigen Verständniß seiner Werke. Balmes' Werke, in Frankreich mit ungemeinem Beifall aufgenommen, werden in kurzer Frist auch den Deutschen zugänglich sein. Diese Biographie möge ihnen den Weg bereiten. Der Verfasser derselben war dem berühmten Spanier in Freundschaft verbunden, und außerdem durch seine Vertrautheit mit der spanischen Literatur befähigt, ein treues Gemälde zu entwerfen."

Deutinger, Dr. M., Beispielsammlung aus allen wesentlichen Entwicklungsstufen der **Dichtkunst,** als 2te Abtheilung der Lehre von dem höchsten Einheitspunkt der Künste in der Poesie. gr. 8. 2 fl. od. 1 Thlr. 7½ sgr.

Deutinger, Dr. M., **Grundlinien einer positiven Philosophie**, als vorläufiger Versuch einer Zurückführung aller Theile der Philosophie auf christliche Prinzipien. 1r Thl. Auch u. d. Titel: Die **Propädeutik des philosophischen Studiums.** gr. 8. 48 kr. od. 15 sgr.

— — dasselbe. 2r Thl. Auch u. d. Titel: Die **Seelenlehre.** gr. 8. 1 fl. 12 kr. oder 22½ sgr.

— — dasselbe. 3r Thl. Auch u. d. Titel: Die **Denklehre.** gr. 8. 2 fl. 24 kr. od. 1 Thlr. 15 sgr.

— — dasselbe. 4r Thl. Die **Kunstlehre.** Auch u. d. Titel: Das Gebiet der Kunst im Allgemeinen. gr. 8. 3 fl. 12 kr. od. 2 Thlr.

— — dasselbe. 5r Thl. Auch u. d. Titel: Das Gebiet der **dichtenden Kunst.** gr. 8. 3 fl. 48 kr. od. 2 Thlr. 10 sgr.

— — dasselbe. 6r Thl. **Moralphilosophie.** gr. 8. geh. 3 fl. od. 1 Thlr. 26¼ sgr.

— — dasselbe. VIIr Thl. **Geschichte** der **Philosophie.** Ir Bd. 1te Abth. Auch u. d. Titel: Geschichte der Philosophie. 1r Bd. Geschichte der griechischen Philosophie. 1te Abth. Die griechische Philosophie von ihren Anfängen bis Socrates. gr. 8. 3 fl. 12 kr. od. 2 Thlr.

— — Grundlinien einer positiven **Philosophie** etc. VIIr Thl. Geschichte der Philosophie. Ir Bd. 2te Abth. Auch u. d. Titel: Geschichte der griechischen Philosophie. 2te Abth. Die griechische Philosophie von Socrates bis zu ihrem Abschluss. gr. 8. geh. 3 fl. 48 kr. od. 2 Thlr. 11¼ sgr.

(I—VIIr 1. 2 zusammen 21 fl. 24 kr. od. 13 Thlr. 10 sgr. und mit der Beispielsammlung 23 fl. 24 kr. oder 14 Thlr. 17½ sgr.)

Außer dem Verdienste, daß sie in der Philosophie dem christlichen Prinzip Bahn gebrochen und dadurch vielfach einen neuen Umschwung hervorgerufen, zeichnen sich diese Schriften durch eigenthümliche Frische und Klarheit aus. Vgl. Histor. polit. Blätter 1847. 6s Heft.

Ueber des Verf. Geschichte der Philosophie heißt es u. A. im XXXII. Bde. 11s Heft der histor. polit. Blätter:

„Diese Geschichte ist ein mit eben so viel Ausdauer, Umsicht und Sorgfalt, wie durchdringendem Urtheil gefertigtes Werk." In den beiden vorstehenden Bänden ist das ganze Gebiet der griechisch-römischen Philosophie durchmustert. Der erste bespricht, nach den Anfängen der orphischen und homerischen Zeiten, die ältere jonische Schule und Pythagoras, der mit vorzüglicher Sorgfalt behandelt ist (S. 224—267). Mit den Sophisten Protagoras, Gorgias, die auf die Eleaten folgen, wird der erste Band geschlossen. Vom 2ten Bande ist mehr als die Hälfte der Darstellung und Würdigung der platonischen und aristotelischen Philosophie gewidmet (S. 73—404). Die verschiedenen Epochen der Akademie, bis auf Cicero herab, sind jedoch eben so wenig vernachlässiget, als die stoische und epikuräische Philosophie.

Lasaulx, C. v., **Studien** des **classischen Alterthums.** Akademische Abhandlungen. Mit

einem Anhange politischen Inhalts. gr. 4. (70 Bogen.) geh. 7 fl. od. 4 Thlr. 8 sgr.

Der reiche Inhalt dieses Werkes ist: 1. Die Geologie der Griechen und Römer. 2. Ueber den Entwicklungsgang des griechischen und römischen und den gegenwärtigen Zustand des deutschen Lebens. 3. Ueber das Studium der griechischen und römischen Alterthümer. 4. Ueber die Bücher des Königs Numa. 5. Die Gebete der Griechen und Römer. 6. Der Fluch bei Griechen und Römern. 7. Der Eid bei den Griechen. 8. Der Eid bei den Römern. 9. Die Sühnopfer der Griechen und Römer und ihr Verhältniss zu dem Einen auf Golgotha. 10. Das Pelasgische Orakel des Zeus zu Dodona. 11. Prometheus, die Sage und ihr Sinn. 12. Die Linosklage. 13. Ueber den Sinn der Oedipussage. 14. Zur Geschichte und Philosophie der Ehe bei den Griechen. 15. De mortis dominatu in veteres. 16. Brief an Guido Görres über Jerusalem. 17. Reden und Anträge in der deutschen Nationalversammlung. 18. Reden in der baierischen Ständeversammlung.

Lorinser, Fr., Reisefkizzen aus Spanien. Schilderungen und Eindrücke von Land und Leuten. Zum Besten eines wohlthätigen Zweckes geschrieben. 2 Thle. 8. geh. 3 fl. 36 kr. od. 2 Thlr. 6 sgr.

W. Menzel's Lit. Bl. 1855. Nr. 63 sagt hierüber: „Das Werk enthält eine Menge der interessantesten Bilder; es ist eine gesunde Natur, ein frischer, kräftiger Geist, der uns anspricht. — — Man wird aus den wenigen Skizzen, die wir der reichen Sammlung enthoben haben, die klare und feste Zeichnung, die kräftige Färbung erkennen, die sie durchweg auszeichnen."

Menzel, Dr. Wolfgang, **christliche Symbolik.** 1—14te Lief. gr. 8. à n. 36 kr. od. 11¼ sgr. Vollständig in 2 Bänden (od. 14 Lief.) n. 8 fl. 24 kr. od. 5 Thlr. 7½ sgr.

„Die Bedeutsamkeit und inhaltreiche Fülle vorstehenden Werkes nöthigt uns zur schnellen Anzeige. Weit vollständiger als die früheren Schriften über Ikonologie werden hier die conventionellen Attribute der Heiligen nicht nur, wie bisher üblich gewesen, aufgezählt, sondern mit ihrem innern Zusammenhang in der gesammten christlichen Bildersprache nachgewiesen, alle Sinnbilder des Cultus und Dogma, der Legende, in der Baukunst, Sculptur, Malerei und Poesie des antiken und christlichen Lebens erläutert und erklärt. — Das ganze Werk, zum Handgebrauch und zum Nachschlagen bestimmt und des leichteren Auffindens wegen alphabetisch geordnet, hätte überall, z. B. in Frankreich, eines Kreises von Gelehrten nöthig gehabt, um zu Stande zu kommen; so aber ist es wirklich erstaunlich, was ein einziger Mann mit langjährigem Fleisse in Erforschung unzähliger Quellen, mit dem Vergleich einer Unzahl von Bildern u. s. w. Material zusammengebracht; dafür trägt es nun auch das Zeichen des einen Gusses, es ist aus einem einheitlichen Geiste herausgewachsen. — Nach sorgfältiger Prüfung glauben wir uns zu dem Ausspruche berechtigt, dass das vorliegende Buch mehr enthalte, als wir je aus diesem Bereiche des Wissens erwarten mochten; der Verf. aber hat seinen alten Ruf der Gediegenheit und einer bewunderungswürdigen Wissenschaftlichkeit neuerdings glänzend bewahrheitet. Druck und Papier sind ausgezeichnet schön." *N. Münchener Zeitung* 1855. Nr. 5.

Date Due

Demco 293-5			

3 5282 00154 4512

BD25
B3x
v.1-2

closed

140
B194f
v.1-2
G

24914

STACKS BD25.B3x vol. 1-2
Balmes, Jaime Luciano,
Fundamente der Philosophie
3 5282 00154 4512